

BX

Class No.

7375

Vol. No.

PG

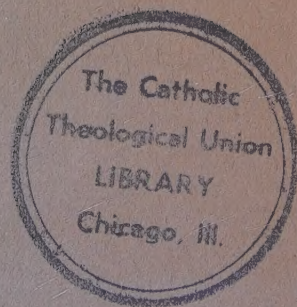
Library of the

Meadville Theological School

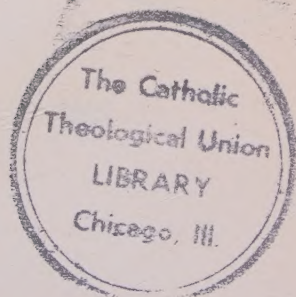
Robert Collyer Fund

Accession No.

10001



HET MODERNISME EN ANDERE
STROOMINGEN IN DE KATH. KERK





Digitized by the Internet Archive
in 2025

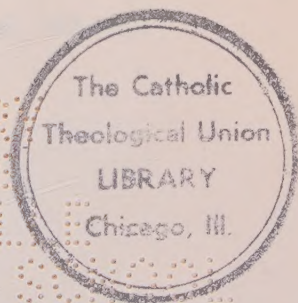
https://archive.org/details/bwb_C0-CBX-483

WITHDRAWN 15881

DR. F. PIJPER

HOOGLEERAAR DER UNIVERSITEIT TE LEIDEN.

HET MODERNISME
EN
ANDERE STROOMINGEN
IN DE
KATHOLIEKE KERK



AMSTERDAM — S. L. VAN LOOY — 1921

UNIVERSITY OF MICHIGAN

OF THE

UNIVERSITY OF MICHIGAN

HET MODERNISME

EN

ANDERE STROMINGEN

IN DE

KATHOLIEKE KIRK



LIBRARY
OF THE
MEDICAL
SCHOOL

UNIVERSITY OF MICHIGAN

INHOUD.

	BLADZIJDE
Voorrede	VII—VIII
Hoofdstuk I. Febronius	1—10
„ II. F. de Lamennais	11—26
„ III. Georg Hermes	27—39
„ IV. De Tractarians of het Puseyisme in de Anglikaansche kerk	40—53
„ V. Kardinaal Newman	54—72
„ VI. Joh. Jos. Ignaz von Döllinger	73—93
„ VII. Het Amerikanisme	94—103
„ VIII. Het Modernisme van Schell	104—125
„ IX. Het Modernisme van Loisy	126—154
„ X. Het Modernisme van Tyrrell	155—207
„ XI. De veroordeeling van het Moder- nisme door den Pauselijken Stoel	208—221

Voorrede.

Eene tragische geschiedenis is het die in de volgende bladzijden wordt verhaald. Het is de geschiedenis van een aantal botsingen tusschen het zelfstandige nadenken en de onwrikbaar vaststaande kerkleer. Het is de geschiedenis van eene reeks van mannen, die naar veler oordeel der Roomsche-Katholieke kerk tot sieraad verstrekten, maar door die Kerk verstooten zijn. In een tijd, waarin de Kerk blootstond aan de hardste aanvallen, hebben zij zich opgeworpen als hare vurige kampioenen, doch zij heeft hen als dwaalleeraars of ketters in den ban gedaan.

Ik geef toe dat zulke botsingen onvermijdelijk waren, dat men ze van weerskanten wel heeft moeten voorzien. Het is mogelijk dat de voormannen der R.-Katholieke kerk het afsnijden van deze hare leden met smart hebben verricht. Naar buiten is hiervan weinig gebleken. Hoe dit zij, is het lot van Hontheim, Lamennais, Hermes, Döllinger, Schell, Loisy en Tyrrell niet hard geweest? Men versta mij goed. Het doel, waartoe de volgende bladzijden geschreven zijn, is van zuiver historischen aard. Ik sta buiten het geding dat tusschen genoemde godgeleerden en de R.-Katholieke kerk gevoerd wordt. Slechts erken ik dat het een uiterst belangwekkend geding is, en dat het vooreerst nog talrijke hoofden en harten zal bezighouden. Het zal mij eene voldoening zijn als velen zich door mij willen laten inlichten wat er eigenlijk gaande is, om welken inzet de geweldige strijd gestreden wordt.

Met den modernisten-eed, door Pius X aan alle theologische docenten opgelegd, inhoudende dat zij zullen nalaten modernistische leeringen te verkondigen, is de zaak natuurlijk niet afgedaan. Het vuur smeult nu onder de

asch, maar zal spoedig weder opvlammen. Met het oog daarop zal men aan deze historische studie zekere actualiteit niet willen ontzeggen. Men zal dit te minder doen, omdat de hoofdvraag die in de geschriften van Newman, Loisy en Tyrrell wordt behandeld, ook de Protestantsche theologie van nabij raakt. In de eerste tientallen van jaren zal zij noch de Protestantsche noch de R.-Katholieke godgeleerden loslaten. Het is de vraag: wat komt het meest overeen met het oorspronkelijke Christendom, hetzij het R.-Katholicisme hetzij het Protestantisme?

Ik reken er op dat men het aantal bladzijden, aan die reusachtige quaestie gewijd, niet te groot zal achten. Ik herhaal: ook deze zaak heeft voornamelijk een historisch, geen dogmatisch belang. Naar ik hoop, zal men erkennen dat ik dit bij de uiteenzetting voor oogen heb gehouden. Op de meeste bladzijden heb ik de mannen, over wie hier gehandeld wordt, zelf laten spreken.

In verreweg de meeste gevallen heb ik gemeend mijn eigen gevoelen achterwege te moeten houden. Slechts bij hooge uitzondering ben ik hiervan afgeweken, als dit name-lijk voor de duidelijkheid gewenscht scheen.

Ik veroorloof mij de aandacht van heeren beoordeelaars er op te vestigen, dat de titel van dit werk niet aanvangt met „De Modernisten”, maar met „Het Modernisme”. Het is dus te doen om eene geestesrichting, niet om bijzonderheden betreffende een kleiner of grooter aantal personen of boeken. Daarom heb ik mij bepaald tot hetgeen de geschriften van de hoofdvertegenwoordigers voor de kennis dier geestesrichting opleveren.

De heer ds. D. A. Brinkerink, Ned. Herv. predikant te Bovenkarspel, heeft zich belast met het verbeteren der drukproeven. Voor dit belangrijk bewijs van vriendschap betuig ik hem mijnen hartelijken dank. Ik dank ook mijn ambtgenoot prof. dr. A. Eekhof voor het aandeel, in de correctie door hem genomen.

HOOFDSTUK I.

FEBRONIUS.

(Geb. 1701, overl. 1790.)

Een zeldzaam voorbeeld van de macht der pen! Het krachtigst verzet tegen de aanspraken van het pauselijke hof is geboden door een boek. Het was een met hartstocht geschreven boek, een vurig pleidooi. Niet dat de schrijver het in der haast op het papier geworpen had. Vele jaren heeft hij er aan gewerkt, met taaie volharding bouwstoffen verzamelend. Hoe sterk hij er naar gehaakt moge hebben om het de wereld in te zenden, hij heeft dit verlangen bedwongen, totdat het zoo goed was als hij het maken kon. In de verwachting dat het belangstelling wekken zou, heeft hij zich niet bedrogen. Het sprak uit wat in de hoofden en harten van velen omging. Het bracht gronden aan voor gevoelens die men sedert lang in hooger en lager kringen koesterde, of — scheen dit althans te doen. Wij bedoelen het werk van Febronius: „Over den toestand der Kerk, en de wettige macht van den bisschop van Rome, ter hereeniging van de dissidente Christenen”. Nooit waren de grenzen der pauselijke macht zoo scherp getrokken als hier, nooit was het primaat van den bisschop van Rome tot zoo bescheiden afmetingen herleid, nooit de pauselijke onfeilbaarheid zoo sterk bestreden als hier. Niemand had met zoo groote onverschrokkenheid uitgesproken, dat de schuld van de scheuring in de Westersche Christenheid lag aan de Kerk, aan de hardnekkigheid van het pauselijke hof om te handhaven wat reeds lang ter zijde gesteld had moeten worden. Verder werd betreffende de macht der wereldlijke overheid in kerkelijke zaken eene leer gehuldigd, die buitengewoon welkom moest zijn aan vorsten en regeeringen in groote en kleine landen, omdat er rechten in werden bepleit, die men zich gaarne toeëigende, en waarvan men te goeder trouw verwachtte, dat zij heil zouden brengen aan de samenleving. Ook de wensch, dat zijn werk de toenadering tusschen R.-Katholieken en Protestanten en de wegruiming van hinderpalen tegen de hereeniging zou bevorderen, was eerbiedwaardig en vond in den tijdgeest weerklank.

„Febronius” was een schuilnaam. De ware naam van den

schrijver was Johann Nikolaus von Hontheim (geb. te Trier in 1701) ¹⁾. Zijn eerste onderwijs ontving hij op de school der Jezuïeten aldaar. Ook zijne Academische studiën ving hij aan in zijne geboorteplaats. Vervolgens studeerde hij aan de universiteit te Leuven, waar hij o.a. de lessen volgde van Z. B. van Espen, schrijver van het „Jus ecclesiasticum universum” (Lov. 1753, 3 voll. in fol.), dien de Jezuïeten nog op hoogen ouderdom in ballingschap deden gaan. Hontheim heeft dus de gelegenheid gehad goed bekend te worden met de leden der Sociëteit zoowel als met hunne tegenstanders. Ook aan de Leidsche universiteit heeft hij gestudeerd, tot het jaar 1724. Na het verwerven van de doctorale waardigheid in het Romeinsche en het canonieke recht deed hij eene reis naar Rome. In 1728 werd hij assessor van het consistorie te Trier, d.w.z. ontving hij eene betrekking bij de bisschoppelijke rechtspraak. In 1728 werd hij door den aartsbisschop-keurvorst Franz George von Schönborn aan zijn hof verbonden, zoodat hij met dezen prelaat in veelvuldige aanraking kwam. Steeds opklimmende werd hij wij-bisschop van Trier, wat hij gebleven is tot zijn dood in 1790.

In 1763 zond hij het boek de wereld in, dat bestemd was zoo groot gerucht te maken. Reeds in 1765 verscheen een tweede druk met uitvoerige toevoegsels ²⁾. Deze toevoegsels bestonden voornamelijk uit een herdruk van geschriften van anderen, die zich hadden opgemaakt tot zijne verdediging.

„Justinianus novus” nam het voor hem op tegen iemand die zich Justinianus Frobenius genoemd had ³⁾; Joannes Clericus tegen „een Jezuïet te Heidelberg”, den hoogleeraar Joseph Kleiner ⁴⁾. Aulus Jordanus kwam in verzet tegen een aanval van den Lutheraan C. F. Bahrdt ⁵⁾. In 1770 zag een tweede deel het licht, bevattende verdere geschriften tot zijne verdediging ⁶⁾. Het vangt aan met eene uitspraak van de universiteit te Keulen over de akten der synode te Utrecht in 1765, waarin ook gehandeld wordt over het werk van

¹⁾ D. G. G. Muller Massis, *De Johanne Nicolao Honthemio*, Traj. ad R. 1863; Ph. Woker, *Hontheim und die römische Curie*, Mannh. 1875; *Die Gallicanischen und Deutschen Freiheiten*, Bossuet, *Hontheim und die Erzbischöfe zu Ems und Pistoja*, Leipz. 1839; M. Robitsch, *Geschichte der christlichen Kirche*, Grätz, 1853, S. 386 ff. Niet tot mijne beschikking stonden: C. W. F. Walch, *Neueste Religions-geschichte*, Lemgo, 1771, Th. I, VI, VII; Wittola, *Neueste Beiträge zur Kirchengeschichte*, Wien, 1790, Jahrg. 1, Bd. 2. ²⁾ *Justini Febronii de statu ecclesiae et potestate romani pontificis liber, ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Bullioni, 1765, 4o. ³⁾ L. c., *Appendix II*, p. 1–30. ⁴⁾ L. c., *Appendix III*, p. 31–86. ⁵⁾ *Appendix IV*, p. 87–150. ⁶⁾ *Justini Febronii de statu ecclesiae Tomus secundus*, Francof. 1770.

Febronius. Het stuk is door dezen laatste van aanteekeningen ter wederlegging voorzien ¹⁾. Men ontmoet hier eenige niet onbelangrijke uitingen over den oorsprong en de geschiedenis der Utrechtsche kerk ²⁾. Ofschoon Febronius niet beslist voor de Oud-bisschoppelijke cleresie partij kiest, kan men toch niet twifelen aan welken kant zijne sympathieën zijn ³⁾. Verder is er: een „Antwoord van Febronius op een brief van iemand die zich Ladislaus noemt” ⁴⁾; eene „Apologie van Febronius tegen vier godgeleerden” door Joannes à Calore ⁵⁾; „Kritische aanteekeningen op een werk van den Jezuïet Zech” ⁶⁾; een geschrift van Theodorus à Palude: Bloemen gestrooid over het boek van Febronius tegen Zaccaria, S. J. ⁷⁾; en eindelijk nog eene verhandeling van Febronius zelf ⁸⁾. Nog verscheen in 1772 een derde en in 1773 een vierde deel. Zij bevatten o.a. eene „Verdediging” door Daniël Berton ⁹⁾, en eene „Nieuwe verdediging tegen Zaccaria” ¹⁰⁾.

In het voorwoord van „den boekverkooper aan den lezer” wordt verzekerd, dat het den schrijver alleen te doen is om de verdediging van de vrijheid der Kerk en het herstel van de tucht ¹¹⁾. Dit schijnt tamelijk onschuldig. In het vervolg blijkt evenwel duidelijk, dat de schrijver beginselen toegedaan is die met het zuivere R.-Katholicisme, zooals men dit na het concilie van Trente te Rome verstond, moeilijk overeen te brengen waren. Reeds op de volgende bladzijde wordt verkondigd wat in de ooren der pausgezinden als eene geweldige ketterij moest klinken. Febronius toch neemt als vaststaande aan, dat vorsten en bisschoppen het recht hebben de decreten der pausen te onderzoeken, en te beslissen, of en in hoeverre het voor hunne bisdommen en landen nuttig zij ze aan te nemen en af te kondigen ¹²⁾. Heeft Febronius zich ten doel gesteld de fundamenteen der Kerk, waarvan men zegt dat zij op Petrus als op eene rots (petra) gebouwd is, te ondermijnen? Maar het heet onzeker, of Christus (Matth. XVI) met die rots wel iemand anders dan zichzelf bedoeld heeft. Wie de

¹⁾ *Universitatis Coloniensis Judicium*, in T. II, p. 1—83. ²⁾ *Judicium*, l. c., p. 18 sqq., 69—74. ³⁾ *Judicium*, p. 20 sqq., aant. a. ⁴⁾ *Responsum ad epistolam Ladislai*, T. II, p. 84—112. ⁵⁾ Joannes à Calore, *Apologia pro Febronio*, T. II, p. 150—337. ⁶⁾ *Notae criticae in ea quae F. X. Zech evulgavit*, T. II, p. 113—149. ⁷⁾ *Flores sparsi ad Febronii librum*, T. II, p. 338—588. ⁸⁾ Febronius, *De subtractione obedientiae romano pontifici debitae*, T. II, p. 589—627. ⁹⁾ *Bona causa defensa per D. Berton in Febronii liber*, T. III, Francof. 1772, p. 1—204. ¹⁰⁾ *Nova defensio adversus Francisci Antonii Zaccaria, S. J. Antifebronium*, in T. IV, Francof. 1773, p. 1—244. ¹¹⁾ *Bibliopola lectori*, T. I, quat.*., fol. 2^v, 3^v. ¹²⁾ *Bibliopola lectori*, quat.*., fol. 3^r.

kerkvaders en katholieke godgeleerden nauwkeurig hebben gelezen, weten dit — zóó Febronius ¹⁾).

Dat de schrijver ernstig heeft getracht eene verzoening tusschen R-Katholieken en Protestanten te bevorderen, moet men aannemen. „Al mijne wenschen” — aldus in de opdracht aan Clemens XIII — „zijn daarop gericht, dat de noodlottige verdeeldheid welke nu reeds meer dan twee eeuwen de Kerk verscheurt, moge ophouden” ²⁾. „Op het concilie van Trente” — zegt de schrijver — „is, blijkens het getuigenis van De Vargas, vertegenwoordiger van den koning van Spanje, erkend, dat de ketters vooral daarom vermeteler werden, omdat grove misbruiken in de Kerk niet werden afgeschaft. Het grofste misbruik bestaat in de buitensporige aanmatiging van den Apostolischen Stoel. Claudius Espensaeus, een vroom ijveraar voor het welzijn der Kerk, heeft aan Pius IV voorspeld, dat een nog veel grooter afval zou plaats hebben, tenzij de kerkelijke tucht, inzonderheid te Rome, werd hersteld. De uitkomst heeft dit bevestigd. Op denzelfden grond durf ik voorspellen dat, tenzij de bedoelde hervorming geschiede, de hereeniging van de Ketters met de Rechtzinnigen nooit zal gebeuren” ³⁾. In onze eeuw hebben wij verscheidene machtige vorsten, zelfs zonder het vooruitzicht van stoffelijk voordeel, ja tot hunne schade, zien terugkeeren tot den godsdienst hunner vaders. Op nog meer zulke bekeeringen mogen wij hopen, naarmate wij de Kerk zuiveren van alwat overtollig en stuitend is. Dit zou de koninklijke weg zijn om steeds meer gewesten tot haar terug te voeren ⁴⁾.

Verontwaardiging moest het wekken, dat Febronius hiertoe de hulp wilde inroepen van de wereldlijke vorsten. Hij wil, dat de vorsten zich laten voorlichten door eerlijke, kundige mannen, die in geenerlei betrekking staan tot het Roomsche hof, inzonderheid ook door bisschoppen, om de ware grenzen van het primaat des pausen te bepalen ⁵⁾. De vorsten zijn geroepen aan de kerken hunne bescherming te verleen. (Hij gebruikt het meervoud „kerken”, denkende aan de afzonderlijke kerken in verschillende landen.) Zij moeten niet gedoogen, dat de kerken in hunne gebieden door buitenlandsche kerken gekweld, in hare rechten verkort worden. (Met „buitenlandsche kerken” heeft hij het oog op Italië, of liever op Rome.) Verder moeten zij niets dulden, dat onzen godsdienst schaadt in de oogen dergenen die hem niet aanhangen, waardoor de her-

¹⁾ *Bibliopola lectori*, quat.*, fol. 4r. ²⁾ *Febronius Clementi XIII*, quat. a, fol. 2v. ³⁾ *Ib.*, quat. a, fol. 3^{re} en v. ⁴⁾ *Febronius Regibus et principibus christianis*, vóór zijn *De statu ecclesiae*, quat. d, fol. 1. ⁵⁾ *Ib.*, quat. c, fol. 2r.

eeniging der kerken verhinderd zou kunnen worden. Want deze hereeniging moet de wensch zijn van alle Christenen, en de vorsten moeten geen zaak zoo ijverig behartigen als deze ¹⁾. Als het Roomsche hof „tijdig” naar gerechtvaardigde klachten geluisterd had, zouden de meeste volken die zich aan zijn gezag onttrokken hebben, er nog heden mede verbonden zijn. Vooral in den aanvang der scheuring werd niet zoozeer gehandeld over de leer als wel over de zeden en de staatkunde van dat hof. Luther heeft bij de verdediging zijner stellingen den hardsten aanval gericht tegen de praktijken van de Roomsche curie. Dit heeft de Duitsche vorsten wakker gemaakt. Weliswaar kon de uit Rome voortkomende onderdrukking der volkeren Luther's nieuwigheden in het geloof niet verontschuldigen. Toch heeft de begeerte der volkeren om het juk af te schudden, hen er tevens toe gebracht om het geheele stelsel van den Hervormer of liever Nieuwigheidszoeker aan te nemen ²⁾. In de „Honderd bezwaren”, opgesteld op den rijksdag te Neurenberg in 1523, verklaren de Stenden van het Duitsche rijk, dat zij, als de paus ze niet opheft, zich zullen beraden op de wegen en middelen om van zoo grooten overlast bevrijd te worden. Wel zou het hard zijn en niet zeer eervol voor den Heiligen Stoel, als de wereldlijke vorsten in dezen gebruik moesten maken van het gezag dat hun van boven gegeven is, om hunne onderdanen te beschermen tegen alle geweld en onrecht. „Bedenk daarom”, zoo roept hij Clemens XIII toe, „of het zaak is eene zoo groote schande te voorkomen” ³⁾.

Velen huldigen Bernard van Clairvaux. Toch heeft deze op onderscheiden misstanden gewezen. Maar wat hebben nu de pausen, vereerders van Bernard, gedaan om die misstanden op te ruimen? Niets. Wat heeft hun daarbij in den weg gestaan? Hun hof ⁴⁾. Op ondergeschikte punten heeft men te Trente wel voorzieningen getroffen, maar niet op de belangrijkste. Wat betreft de vereering van heiligen, reliquieën en beelden, het vagevuur en dergelijke, heeft het concilie van Trente maatregelen beraamd, of althans de bisschoppen daartoe opgewekt. Maar het algemeene bestuur der Kerk liet men onaangetast. Wel kwamen een paar belangrijke vraagstukken aan de orde. Zij betroffen: 1°. het beweerde recht van den bisschop van Rome om in de geheele Kerk zijn bisschopsambt uit te oefenen; en 2°. de rechtspraak der

¹⁾ *Febronius Regibus*, quat. c, fol. 2v. ²⁾ *Febronius episcopis ecclesiae catholicae*, vóór zijn *De statu ecclesiae*, quat. d, fol. 3v, 4r. ³⁾ *Febronius Clementi XIII*, quat. a, fol. 4v. ⁴⁾ *Ib.*, quat. b, fol. 4r.

overige bisschoppen, of zij deze nl. onmiddellijk van God hebben. Doch die vraagstukken bleven onbeslist, en zullen met toestemming van het hof te Rome nooit beslist worden ¹⁾.

Het pausdom is gehaat. Geen katholiek polemist is in staat geweest dien haat weg te nemen. Integendeel hebben zekere ordes-geestelijken, door vol te houden wat niet vol te houden was, dien haat nog vermeerderd ²⁾. Het primaat van den paus wordt niet betwist. Maar het misbruik van de macht die er aan verbonden is, veroorzaakt groote rampen. „Ik behoef niet te herinneren aan de oorlogen die de pausen zelf hebben uitgelokt of bevorderd om de beteekenis van dit primaat nog uit te breiden, zoodat het ten slotte eene wereldlijke monarchie geworden is” ³⁾. Dit monarchisme is de bron van de ergste onheilen ⁴⁾. Febronius waarschuwt den paus tegen de vleiers ⁵⁾ die hem bovenmate verheffen om er baat van te hebben en hunne zakken met zilver te vullen ⁶⁾. „Het monarchisme, dat geenszins op het Evangelie berust, verfoei ik, niet het geloofsartikel van het primaat van den bisschop van Rome. Mijns inziens is de bewering dat één man grooter macht zou bezitten dan al de anderen tezamen, in eene Christelijke kerk onhoudbaar. Voor de pauselijke waardigheid buig ik mij met dieper eerbied dan iemand ter wereld neder. Daar evenwel alle bisschoppen met dien van Rome dezelfde bisschoppelijke waardigheid gemeen hebben, zooals o.a. St. Leo de Groote erkent, zij het verre van mij, dat ik in den één zou vereeren wat ik in den ander met voeten zou treden” ⁷⁾.

Febronius wordt welsprekend, waar hij Clemens XIII toeroept: „Wat zullen gij en ik, als wij voor den rechterstoel van Christus zullen verschijnen, antwoorden, wanneer wij ieder onzen post verlaten hebben, ik door te zwijgen, gij door niet te handelen?” Hij waarschuwt hem tegen het voorbeeld van Pius II, die over de rechten van den Apostolischen Stoel anders sprak als paus dan als Aeneas Sylvius ⁸⁾.

Over de monniken is Febronius buitengewoon slecht te spreken. Voor alle landen en koninkrijken dreigt gevaar van de menigte mannen die „exempt” heeten en weigeren onder het toezicht en de tucht van hunne bisschoppen te leven. Zij vormen over geheel Europa een nauw samenhangenden

¹⁾ *Febronius Regibus et principibus christianis*, quat. c, fol. 3r. ²⁾ *Ib.*, quat. c, fol. 4v. ³⁾ *Ib.*, quat. c, fol. 1v, 2r. ⁴⁾ *Febronius doctoribus theologiae*, vóór zijn *De statu ecclesiae*, quat. f, fol. 2r. ⁵⁾ *Febronius Clementi XIII*, quat. a, fol. 4v. ⁶⁾ *Febronius Clementi XIII*, quat. b, fol. 2v. ⁷⁾ *Febronius doctoribus theologiae*, quat. f, fol. 2r. ⁸⁾ *Febronius Clementi XIII*, quat. b, fol. 2.

internationalen staat, met eigen wetten en met den paus aan het hoofd ¹⁾. Met zekere hooghartigheid wacht Febronius van „die religieuzen die vaak zeer irreligieus zijn” de oordeelvellingen over zijn werk af ²⁾. Vooral is zijn grief tegen de monniken, dat zij voortgaan de leer der pauselijke onfeilbaarheid te verbreiden. Voor een deel doen zij dit volgens hem tegen beter weten in; maar de statuten hunner orde laten niet toe eene andere meening voor te staan ³⁾.

Het gewichtigste punt, dat in het boek doorlopend aan de orde is, betreft de verhouding van den paus tot de Kerk of tot de conciliën. Febronius grondvest al zijne beweringen op de uitspraken van kerkvaders en conciliën, of op de traditie, zooals zij door kerkvaders en synoden is overgeleverd ⁴⁾. Hierbij gewaagt hij echter in het geheel niet van de pauselijke decretalen. Wie zijn werk goed leest, en vooral wie de conciliëngeschiedenis raadpleegt, zal volgens hem erkennen dat hij gelijk heeft ⁵⁾. Het is duidelijk, dat Febronius van de decretalen opzettelijk zwijgt. Wij raken hier aan de zwakke zijde van het boek. Welk historisch recht heeft de schrijver om tusschen kerkvaders en conciliën aan den eenen kant en pauselijke decretalen aan den anderen kant zulk een groot onderscheid te maken? Vormen zij niet tezamen het Canonieke wetboek? Worden de decretalen verwaarloosd omdat zij van later dagteekening zijn? Maar wie is bevoegd om in de geschiedenis van het kerkelijke recht het punt aan te wijzen, waarop de rechtmatige ontwikkeling eindigt en de onrechtmatige begint? Febronius' krasse terzijdestelling van de decretalen maakt den indruk van willekeur. Intusschen moest hij op deze wijze tot merkwaardige resultaten komen; resultaten, die waarschijnlijk aan velen zijner tijdgenooten zeer hebben behaagd. De leer die hij vooral bestrijdt is deze, dat de paus niet onderworpen zou zijn aan de uitspraken van kerkvergaderingen; dat hij door niemand kan geoordeeld worden, zelfs niet door de geheele Kerk, in een algemeen concilie verenigd ⁶⁾. Als men te Rome afstand gedaan had van de beginselen eener despotische monarchie, en alles had ingericht naar de uitspraken van het algemeene concilie van Konstanz, zou volgens Febronius de tucht der Kerk behouden en aan misbruiken weerstand geboden zijn ⁷⁾. De inhoud der traditie, wel te verstaan voordat zij door valsche decretalen

¹⁾ *Febronius Regibus*, vóór zijn *De statu ecclesiae*, quat. c, fol. 2r.

²⁾ *Febronius doctoribus theologiae*, quat. f, fol. 4r. ³⁾ *Ib.*, quat. f, fol. 1r.

⁴⁾ *Febronius Clementi XIII*, quat. b, fol. 2r. ⁵⁾ *Febronius doctoribus*, quat. f, fol. 3r. ⁶⁾ *Febronius doctoribus*, quat. e, fol. 4r. ⁷⁾ *Ib.*, quat. e, fol. 4v.

werd verduisterd, is naar zijne meening onbetwistbaar ¹⁾). Het zijn echter de Pseudo-Isidorische decretalen, met behulp waarvan het monarchisme in de pauselijke curie is binnengedrongen ²⁾). Dat laatstgenoemde decretalen onecht zijn, is trouwens door godgeleerden en canonisten, meent hij, erkend. Het komt er slechts op aan, dat men een einde make aan de verkeerde werking daarvan ³⁾). Elders zegt hij, dat het de decretalen van Gregorius IX en Bonifacius VIII, de Extravaganten en de Clementinen zijn, waarop de monarchale regeeringsvorm der Kerk gebouwd is ⁴⁾, terwijl de leer van de pauselijke onfeilbaarheid met het monarchale stelsel ten nauwste samenhangt ⁵⁾).

De leer van de pauselijke onfeilbaarheid en de monarchale regeeringsvorm der Kerk zijn de dingen waaraan de Protestantenvolgers hem zich het meest ergeren. Hunne ergernis zou nog grooter zijn, als zij niet wisten dat deze leer door de Gallicaansche kerk, katholiek bij uitnemendheid, volstrekt wordt verworpen. Zij is ook slechts eene schoolmeening, en heeft in de discussie over het geloof niet de minste betekenis. Febronius wil dat godgeleerden en canonisten dit laatste aan hunne leerlingen zullen inprenten, en er zich niet mede tevreden zullen stellen, behoedzaam te verstaan te geven dat de leer der onfeilbaarheid geen onmisbaar artikel is van het katholieke geloof ⁶⁾).

Febronius deelt ook iets mede over zijne bronnen. In de eerste plaats heeft hij de werken geraadpleegd van Joannes Gerson, Bossuet, Natalis Alexander en Claude Fleury. Hij heeft deze mannen evenwel niet blindelings gevolgd, maar is ook gegaan tot de bronnen waaruit zij geput hebben ⁷⁾. Hij beseft wel, aan welke benadeeling zij die op dit gebied de waarheid schrijven zich blootstellen. Reeds Gerson klaagde, dat hij die tegen één decreet van den paus handelende zwaarder gestraft werd dan wie zondigde tegen Gods gebod en het Evangelie. „Maar” — aldus Febronius — „ik vrees niets; ik deins niet terug voor eenigen overlast of eenige schade, als men slechts terugkeert tot Christus” ⁸⁾.

Het bovenstaande is hoofdzakelijk ontleend aan het uitvoerige voorwerk. De geest van het boek zelf stemt hiermede geheel overeen. In het eerste hoofdstuk tracht de schrijver o.a. aan te toonen, dat de monarchale regeeringsvorm der

¹⁾ *Febronius doctoribus*, quat. f, fol. 3v. ²⁾ *Ib.*, quat. f, fol. 1v. ³⁾ *Ib.*, quat. f, fol. 4r. ⁴⁾ *Ib.*, quat. e, fol. 1v. ⁵⁾ *Ib.*, quat. e, fol. 2r. ⁶⁾ *Febronius doctoribus*, quat. e, fol. 2r. ⁷⁾ *Ib.*, quat. f, fol. 3r. ⁸⁾ *Febronius Clementi XIII*, quat. b, fol. 1r.

Kerk in strijd is met den Bijbel ¹⁾. De Kerk, thans nog bestuurd door Christus, is onfeilbaar; dit stemt overeen met de Schrift en met de betoogen van beroemde Engelsche wijsgeeren ²⁾. Maar de leer der Ultramontanen, dat de paus onfeilbaar zou zijn, wordt door andere katholieke kerken buiten de Roomsche niet erkend ³⁾. Het tweede hoofdstuk handelt over het primaat in de Kerk. Zeer ver strekken zich de rechten daarvan volgens den schrijver niet uit. De paus heeft het recht in naam van de algemeene kerk wetten en bepalingen voor te stellen ⁴⁾ — meer niet. Zijn gezag breidt zich slechts in zooverre over alle kerken uit, dat hij waken moet voor de inachtneming der voorschriften (p. 132—138), en voor de goede orde (p. 144—151). In het derde hoofdstuk wordt aangetoond, dat alle bisschoppen dezelfde waardigheid hebben (p. 157—162), en dat de paus rechtens zijn bisschopsambt niet buiten eigen bisdom kan uitoefenen (p. 162—167; 175—186). In de Pseudo-Isidorische decretalen zat een systeem; dit ontving krachtigen steun door de wereldlijke macht die de paus toen juist verwierf (p. 208—213). Nog heerscht dit systeem te Rome, en doet meer schade dan ooit (p. 213—233). Geloofszaken — zegt de schrijver — zijn aan den Apostolischen Stoel niet voorbehouden. Iedere bisschop en elke provinciale synode heeft het recht ketterijen te veroordeelen; zelfs mogen particuliere synoden leeringen die door den Apostolischen Stoel veroordeeld zijn opnieuw onderzoeken (p. 230—240). De vestiging eener bisschopskeuze komt volgens Febronius toe aan de provinciale synode, of aan den metropolitaan-bisschop (p. 240 sqq.). (Men ziet: koren op den molen der Oud-bisschoppelijke cleresie!) Dat alleen de bisschop van Rome hiertoe bevoegd zou wezen, kan naar zijne meening op geen enkelen grond worden volgehouden (p. 240). Zelfs de besluiten der algemeene conciliën verbinden in onderwerpen van tucht particuliere kerken niet, als zij door de laatste niet zijn aangenomen. Wetten toch voor de geheele Kerk op wettige wijze tot stand gekomen, bezitten, verzekert hij, geen bindende kracht, als zij in een bepaald gewest niet op de verplichte wijze zijn afgekondigd (het standpunt der Oud-bisschoppelijke cleresie). Zijn zij eenmaal aangenomen, dan kunnen zij door den paus niet willekeurig veranderd worden (p. 277—298). Verzamelingen van canonieke bepalingen ontleenen hare rechtskracht alleen hieraan, dat zij zijn aangenomen en toegepast. Dit geldt niet alleen van

¹⁾ Febronius, *De statu ecclesiae*, p. 26 sqq. ²⁾ Febronius, l.c., p. 62—82.
³⁾ Ib., p. 82—88. ⁴⁾ Febronius, l.c., p. 127—132.

het Decreet van Gratianus, de decretalen van Gregorius IX en de overige gedeelten van het Canonieke wetboek, maar ook, en zelfs in meerdere mate, van de uitspraken van het concilie van Trente (p. 284—296). (De Oud-bisschoppelijke cleresie!) De bisschop van Rome is onderworpen aan de algemeene wetten der Kerk (p. 314—327). De rechten van het primaat sluiten volstrekt niet in, dat men zich uit alle deelen der Kerk op hem zou mogen beroepen (p. 327—337). De eerste acht algemeene conciliën zijn uitsluitend op gezag des keizers uitgeschreven; aldus in het zesde hoofdstuk (p. 371—377). En de besluiten der algemeene conciliën behoeven de bevestiging van den paus niet (p. 385—393). In het achtste hoofdstuk wordt geleerd, dat particuliere kerken particuliere gebruiken kunnen hebben, en dat men die moet eerbiedigen (p. 534—541).

In het laatste hoofdstuk wordt gevraagd: welke middelen er bestaan om de vrijheid der Kerk te heroveren. Het eerste middel is gelegen in goed volksonderwijs (p. 700—709); het tweede in de bijeenroeping van een onafhankelijk algemeen concilie (p. 709—712); het derde bestaat in het houden van nationale kerkvergaderingen, waarin men, als de omstandigheden dit medebrengen, besluiten kan om zich te onttrekken aan de gehoorzaamheid (p. 712—717). Als vierde middel kan een gemeenschappelijk optreden der Katholieke vorsten dienen, waarbij de vrees voor pauselijke banbliksems ter zijde gesteld zou moeten worden (p. 721—729). Het vijfde zou hierin kunnen bestaan, dat men de pauselijke bullen niet toeliet in het land (p. 740—750); het zesde en meest afdoende in het bieden van wettig verzet (p. 750—765).

Het boek van Febronius staat of valt met de scheiding die hij maakt tusschen concilie-besluiten en pauselijke decreten.

Eene geheele phalanx van bestrijders is tegen hem opgekomen ¹⁾. En men heeft hem gedwongen tot eene droevige herroeping ²⁾.

¹⁾ Woker, *Hontheim und die römische Curie*, S. 18, Anm. 1. ²⁾ Woker, S. 20—27.

HOOFDSTUK II.

F. DE LAMENNAIS.

(Geb. 1782, overl. 1854.)

Voordat Lamennais in botsing kwam met den Apostolischen Stoel, had hij reeds een eervol verleden achter zich. Hij had zich doen kennen als een vurig verdediger van het R.-Katholicisme. Zijn streven was aan de R.-Katholieke kerk herstel te verschaffen van de slagen die de Omwenteling haar had toegebracht. Aan dit streven maakte hij zijn ongeëvenaard schrijverstalent geheel dienstbaar. Op te komen voor het onvervalscht R.-Katholicisme zooals hij dit deed, hiertoe behoorde in die dagen zedelijke moed. Die moed ontbrak hem echter geenszins. Niet alleen bezat hij eene gloeiende overtuiging, maar verstond ook de kunst haar in welsprekenden vorm uit te drukken.

Zijn eerste belangrijke werk verscheen reeds in 1808, onder den titel: „Gedachten over den toestand der Kerk in Frankrijk” ¹⁾. Het werd onmiddellijk na de verschijning in beslag genomen door de politie van Napoleon. De inhoud toch strookte niet met de macht over de Kerk, die de staat zich destijds aanmatigde. De schrijver erkent, dat het Concordaat veel goeds heeft opgeleverd. Beschouwt hij echter den toestand der Kerk op zichzelf, dan kan hij dien niet anders dan diep treurig noemen ²⁾. Een der ergste dingen noemt hij, dat ook de geestelijkheid door den onverschilligen tijdgeest is aangegrepen (p. 85). De schrijver bepleit de wedertoelating van nationale en provinciale kerkvergaderingen (p. 88—95), kerkelijk toezicht op de landgeestelijkheid (p. 59 s.), en de stichting van afzonderlijke scholen of seminariën voor de opleiding van de geestelijken (p. 105—107). Van dit streven naar hervorming was men echter in regeeringskringen niet gediend! Zijne veroordeeling van de 18^{de}-eeuwsche wijsbegeerte (p. 34, 38, 46), zijne lofrede op het pausdom (p. 45), en op de Jezuïeten-orde (p. 46—50), mishaaagden aan velen. Met vuur bestreed hij de vrijheid van denken, en de huldiging van het gezag der rede

¹⁾ F. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, in zijne *Oeuvres complètes*, Par. 1836/1837, T. VI. ²⁾ *Réflexions*, in de *Oeuvres complètes*, T. VI, p. 78 s.

(p. 11). Met minachting sprak hij van het Protestantisme; hij zag daarin slechts een lijk, dat ter prooi was aan ontbinding (p. 8 s.). Rousseau heeft volgens hem het „anarchistische dogma der volkssouvereiniteit” ontleend aan Calvijn (p. 37). In 1819 schreef hij eene verhandeling die zich voordoet als een pleidooi voor de hereeniging van de R.-Katholieke en de Protestantsche kerken ¹⁾. Hij moet wel naïef geweest zijn als hij ernstig heeft gemeend, dat zij daarvoor dienen kon. De bedoelde hereeniging acht hij dringend noodig, omdat elk gezag aan het wankelen is gebracht, de waarheid voor ieder slechts in zijn eigen inzicht bestaat, de maatschappij dientengevolge in ontbinding verkeert, en de zaden der revolutie aan alle kanten uitgestrooid worden (p. 45). Daarentegen rust de ware, ja de eenig mogelijke maatschappij op den godsdienst; deze alleen geeft rekenschap waarom men gehoorzamen moet, daar hij ons wijst op God als den oorsprong van alle macht (p. 48). Plotseling geeft de schrijver nu aan zijn betoog deze wending, dat een nieuwe godsdienst de staatsinrichting verstoort, dat bij de opkomst van het Calvinisme in Frankrijk eene nieuwe maatschappij zich trachtte te vormen, en dat twee maatschappijen op hetzelfde grondgebied niet tegelijk kunnen bestaan (p. 49). Trouwens, de Protestanten slagen er volgens hem toch niet in eene ordelijke maatschappij tot stand te brengen, daar zij elk geestelijk gezag verwerpen, en ieder zelf laten beoordeelen wat hij moet gelooven en hoe hij moet handelen. Dit is de natuurstaat (p. 50). De vorsten worden gewaarschuwd tegen hetgeen het Protestantisme in zijne gevolgen medebrengt (p. 51). In de Protestantsche landen toch hoort men het gerommel van de naderende revolutie. De schrijver zou dus maar willen, dat de kerken die zich hebben afgescheiden van de Moederkerk zich met haar hereenigden, in haar opgingen (p. 53). Laat anders, zegt hij, de vorsten bedenken, dat het tijd wordt paal en perk te stellen aan de verbreiding van gevaarlijke meeningen onder de volksklasse. Hij geeft te verstaan, dat hij niet afkeerig zou zijn van eenigen dwang om de hereeniging te bewerken. De tegenstand zou gering zijn, en al spoedig met zachte middelen, overreding en liefdebetoon overwonnen kunnen worden.

Hoe weinig Lamennais gevorderd was in de verdraagzaamheid, blijkt ook uit zijn opstel „Over de noodzakelijkheid

¹⁾ Lamennais, *De la réunion des différentes communions chrétiennes*, in de *Oeuvres complètes*, Par. 1836/37, T. VIII, p. 41—55.

van den eeredienst" ¹⁾). Het bevat eene afkeuring van het Deïsme. Waarom? Het „Deïsme drijft de onverschilligheid zoover, dat het zelfs het atheïsme verdragen wil" (p. 75).

Een Protestant heeft hem een brief geschreven, waarin hij verzekert over te hellen tot het R-Katholicisme, maar de leer van Christus' werkelijke tegenwoordigheid in het Avondmaal belet hem nog de Roomsche kerk als de ware te erkennen (1821). Hierop antwoordt Lamennais als volgt: „Het komt er op aan wat de ware leer is, en in welke kerk zij beleden wordt. Voor den Katholiek is dit de Katholieke kerk; naar haar behoeft hij dus slechts te luisteren. Maar gij zegt: ik ga alle leerstukken nog eens onderzoeken; de ware kerk zal die zijn waarin geleerd wordt wat mijne rede als waarheid erkent. Ziet gij niet, dat gij begint met uzelf voor onfeilbaar te verklaren?" (T. VIII, p. 77). In zijn uitvoerig werk: „De overlevering der Kerk betreffende de aanstelling der bisschoppen" ²⁾ verwijt hij aan de Protestanten, dat zij de volks-sovereiniteit huldigen (p. 32, col. 2), volgens Lamennais een der grootste rampen (p. 27, col. 2).

Het laatstgenoemde boek in zijn geheel is een pleidooi voor de rechten van den pauselijken stoel. De schrijver wil aantoonen, dat alleen de paus het recht heeft bisschoppen aan te stellen (p. 39). In Frankrijk is de toestand zoo, dat de koning de bisschoppen benoemt, en de paus ze bevestigt of aanstelt. Dit berust op het Concordaat (p. 351, 374). Een oogenblik zou men kunnen meenen, dat Lamennais dit volkomen in orde bevindt (p. 384); toch is zulks niet het geval. Dat in Engeland de koning gehuldigd wordt als het hoofd der Kerk, en diensgevolge benoeming en aanstelling der bisschoppen geheel van hem afhangen, acht hij zeer te veroordeelen (p. 318). Ofschoon hij het niet met ronde woorden zegt, is de ware gevolgtrekking uit zijn betoog deze, dat en de benoeming en de aanstelling der bisschoppen geheel aan den paus behooren (p. 395).

Uit welken hoek de wind hier waait, bemerkt men reeds aan het begin van het boek, waar de schrijver opkomt voor de pauselijke onfeilbaarheid, en de stelling verdedigt dat de Kerk eene monarchie is (p. 4, 5): het tegenoverstelde van de leer van Febronius. Vroeger stond Lamennais aan de zijde der bestrijders van het gezag van den H. Stoel, maar dit is veranderd (p. 9). Hij aarzelt niet thans de verzekering van Bossuet over te nemen: „In geval van nood of van duidelijk aan-

¹⁾ In de *Oeuvres complètes*, T. VIII. ²⁾ F. de Lamennais, *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques*, Brux. 1830.

wijsbaar nut vermag de paus alles" (p. 20, 23: „le Pape peut tout").

Lamennais heeft echter vele tegenstanders, niet zoozeer onder Protestanten als veeleer onder Roomsche-Katholieken. Van die R.-Katholieke bestrijders moeten hij en de zijnen zich den scheldnaam van „Ultramontanen" laten welgevalen (p. 28). Wie zijn de tegenstanders? Godgeleerden en beoefenaars van het canonieke recht (p. 20). Zij willen dat de bevestiging der bisschopsbenoemingen zal geschieden door de aartsbisschoppen, niet door den paus. De schrijver veroordeelt dit als duistere droomen van eene verhitte verbeelding, harts-tochtelijke wenschen van harten die door hoogmoed verteed worden (p. 21). De tegenstanders spelen de vergadering der bisschoppen of liever de algemeene Kerk uit tegen den pauselijken stoel (p. 19). Lamennais evenwel betoogt dat de bisschoppen hunne macht alleen ontvangen van den paus (p. 10), niet van de Kerk (p. 11); dit geldt ook van patriarchen en aartsbisschoppen (p. 11, 39).

Aan den eenen kant doet Lamennais aan het wereldlijke gezag belangrijke concessiën. Hij spreekt immers uit, dat de pausen niets te zeggen hebben over de wereldlijke macht der vorsten (p. 25). Aan den anderen kant is het echter een hevige grief voor hem dat de tegenstanders van 's pausen geestelijk oppergezag de macht en de bevoegdheden der priesters afleiden van het volk, en een bondgenootschap aangaan met de vorsten (p. 29). Volgens hem moet men de vorsten wel gehoorzamen, maar hun tevens de grenzen van hun gezag laten gevoelen, en de onafhankelijkheid der geestelijken zooveel mogelijk handhaven (p. 30). Laten de vorsten, zegt hij, zich er voor wachten de hand te slaan aan de geestelijke macht des pausen (p. 37); want een slag, den paus toegebracht, zal op hen nederkomen (p. 31). Men bemerkt: op verscheidene punten is Lamennais de volstrekte tegenvoeter van Febronius. Verwonderlijk dat in hoofdzaak hetzelfde tragische lot hem wachtte!

Hoe kwam het dat Lamennais, deze vurige Katholiek, deze krachtige verdediger van het pausdom, met den paus in botsing geraakte? Hoe was het mogelijk dat de kampioen der pauselijke onfeilbaarheid door den paus veroordeeld werd? Omdat hij, behalve pausgezind, ook liberaal was, liberaal in den zin dien men daaraan in de 19^{de} eeuw hechtte. Omdat hij een onvervalscht R.-Katholicisme vereenigen wilde met den geest des tijds, die doortrokken was van de beginselen der Fransche revolutie. Omdat hij een herboren R.-Katholicisme beoogde en tegelijkertijd wilde optrekken

onder de leus: Vrijheid, gelijkheid en broederschap. Daarentegen was het pausdom na de Restauratie door en door conservatief, en verfoeide de genoemde leuze. Verder bezat Lamennais bij al zijne geestdrift zekere zelfstandigheid, die hem verbood eigen overtuiging zoo ver te verloochenen als Rome dit van hem eischte.

Zeër moet hij hieronder geleden hebben. Vele tijdgenooten beschouwden zijn optreden als iets vreemds, iets ergerlijks. Terecht zegt zekere schrijver: „Als op de wereld één staatkundige loopbaan ondankbaar mocht heeten, dan was het die van den liberalen Katholiek; want hij was ter prooi aan de vijandelijkheden van geloovigen en ongeloovigen” ¹⁾.

Lamennais ging zijn liberaal Katholicisme verbreiden in het dagblad „L'avenir”, dat hij sedert het najaar van 1830 verschijnen deed. Het was na de Juli-revolutie. De regeering van Karel X had hare belangen met die van de R.-Katholieke kerk vereenzelvigd. Haar val dreigde ook voor de Kerk noodlottig te worden. De woning van den aartsbisschop van Parijs werd uitgeplunderd, de Notre Dame overrompeld. De razende menigte sloot de kerken, wierp de kruisen omver. Hoe de stemming was, kan men hieruit afleiden, dat velen onder de pij der monniken vergiftigde ponjaards meenden te zien blinken. Op staatkundig gebied waren de liberalen meester. Hun liberalisme ging echter niet zoover, dat zij aan de R.-Katholieken wilden toelaten van de nieuwe vrijheid te genieten. Lamennais eischte dit voor zijne geloofsgenooten op als een recht. Tegelijkertijd stelde hij zich voor de Katholieken te bewegen om mede te gaan met den stroom van het moderne leven. In één woord: hij wilde het liberalisme katholiek maken ²⁾.

Hiertoe moest de uitgave van „L'avenir” dienen. Van den aanvang af had hij twee begaafde jonge mannen als mederedacteuren: Montalembert en Lacordaire. De eerste was van zeer aanzienlijke familie: de zoon van een émigré die onder Lodewijk XVIII Fransch gezant geweest was te Stuttgart en te Stockholm. Zijne moeder was eene Engelsche Protestante. Voor een deel werd hij ook in Engeland opgevoed, door zijn grootvader; van dezen nam hij reeds in de prille jeugd enkele opvattingen van het Engelsche liberalisme over. Na zijn terugkeer in Frankrijk kwam hij onder andere invloeden. Weldra noemde hij zich liberaal en — Katholiek, wat men in de meeste

¹⁾ C. Boringe, *La jeunesse d' un libéral catholique, Charles de Montalembert*, in de *Revue des deux mondes*, Par. 1911, T. VI, p. 187. ²⁾ Boringe, l.c., p. 126.

Fransche kringen destijds als de verbinding van twee ongelijksoortige dingen beschouwde ¹⁾. Lacordaire was de zoon van een militair uit de Onafhankelijkheidsoorlogen. Ook hij was opgegroeid in liberale denkbeelden. Hij had zich in de rijen der koningsgezinde geestelijkheid even vereenzaamd gevoeld als Montalembert, de zoon van een pair van Frankrijk, te midden van eene aristocratie die elke democratische neiging wantrouwde. Zelfs bij zijn bisschop was Lacordaire reeds in verdenking geraakt, omdat hij sprak van de rechten van het volk, van noodzakelijke concessies en van de fouten der Bourbons.

Het dagblad „L'avenir” heeft slechts één jaar bestaan ²⁾. Het eerste nummer verscheen in October 1830 ³⁾. Het bewoog zich zoowel op het gebied van de staatkunde als op dat van den godsdienst („Affaires de Rome”, p. 2). Men verklaarde de zaak der Kerk te willen vereenigen met die der volken en der vrijheid, en dientengevolge den band tusschen de Kerk en de oude monarchieën te willen verbreken (p. 25), terwijl aan de Kerk werd aangeraden: Scheid u af van de vorsten, reik de hand aan de volken (p. 26; vergel. p. 275). In schoone woorden weet Lamennais dit verder te omschrijven. „Het is niet voldoende de onderdrukkers omver te werpen; altijd zullen er nieuwe opstaan, als het beginsel zelf der onderdrukking niet wordt uitgeroeid. Welnu, alle oorzaken van het kwaad zijn begrepen in de zelfzucht. Wie zijn broeder niet liefheeft als zichzelf, draagt eene kiem van tirannie in zich. De behoefte aan vrijheid, tegenwoordig zoo algemeen, is voor ons het bewijs, dat het Christendom krachtiger is dan ooit. Christus toch wischte elk onderscheid, door den hoogmoed en de begeerlijkheid tusschen Gods kinderen geschapen, uit. Hij plaatste den arme tegenover den rijke, den zwakke tegenover den sterke en vroeg: wie is de grootste? Zijn antwoord was: hij die het getrouwst het gebod vervult van de liefde tot God en de menschen. De heiligste rechten werden die van hen aan wie men tot dusver geenerlei rechten had toegekend; de zwaarste plichten kwamen neder op hen die zich boven elken plicht verheven hadden gewaand” (p. 3, 5).

Het blad ontmoette van alle kanten bestrijding. De redacteuren werden beleedigd en belasterd. Spoedig liepen er vage geruchten, dat Rome zich in afkeurenden zin over „L'avenir”

¹⁾ Boringe, l.c., p. 116. ²⁾ De stukken die Lamennais er in schreef zijn vereenigd onder den titel: *Articles publiés dans le journal L'avenir*, in de *Oeuvres complètes*, Par. 1836/37, T. X, p. 131—390. ³⁾ Lamennais, *Affaires de Rome*, in de *Oeuvres complètes*, Par. 1836/37, T. XII, p. 69.

had uitgelaten (p. 6). Om de oprechtheid hunner bedoelingen te toonen staakten zij de uitgave. Zij wilden trachten te Rome eene uitspraak van den paus uit te lokken (p. 7). Lamennais, Montalembert en Lacordaire reisden vol moed derwaarts (p. 7, 83, 97). Zou de kampioen voor de rechten van het pausdom in het ongelijk worden gesteld? Dit was immers onmogelijk! Intusschen nam Gregorius XVI eene onaangename gedragslijn aan: hij liet hen n.l. eindeloos wachten. Door diplomatieke nota's van Oostenrijk, Pruisen en Rusland was hij tegen het drietal gewaarschuwd (p. 13). De Fransche regeering en de Jezuïeten hadden in denzelfden geest stappen gedaan (p. 14).

Deze laatsten konden hem niet vergeven, dat hij zich half gunstig half ongunstig over hen uitgelaten had. Hij had in de Jezuïeten veroordeeld, dat zij de individualiteit doodden, en eene volstreckte gehoorzaamheid eischten in daden, woorden en gedachten (p. 14, 17). Verder trachtten de Jezuïeten vooral invloed te oefenen door de vorsten, terwijl Lamennais en de zijnen in den strijd tusschen de absolute macht der vorsten en de vrijheid der volkeren de partij der laatsten kozen (p. 21). Waarschijnlijk werd hij door de hoofden van verschillende orden heimelijk bestookt. Hij begon toch in dezen tijd over de monniken en de kloosters in zeer ongunstigen zin te spreken (p. 30, 94, 95, 98, 101). „Wat de eerezuchtige monniken aangaat”, zegt hij, „de monniken die tevens hovelingen zijn, dienaren en vleiers van de grooten — er bestaat geen meer verdorven ras op de wereld” (p. 98).

Hoe dit zij, de Pauselijke Stoel kon, ondanks Lamennais' illusiën, over zijne beginselen niet gunstig oordeelen (p. 21 s.). De Kerk was nu eenmaal — aldus verklaarde hij later — de bondgenoot der overheerschers (p. 28, 390). Wel had hij gedurende twintig jaren voor de geestelijke macht gestreden (p. 24). Maar van de scheiding van Kerk en Staat, waarop hij aanstuurde, wilde de Kerk niets weten (p. 28, 57). Men verstond elkander niet. Een kardinaal heeft hem te Rome gevraagd: „wat zou er, met die vrijheid van u, worden van de Inquisitie?” (p. 31). De Inquisitie! Daarover maakte Lamennais zich waarlijk niet bezorgd. Hij had slechts de bitterste afkeuring voor hare wreedheden over (p. 161, 176). Daarentegen gloeide hij van geestdrift voor burgerlijke vrijheid, vrijheid van godsdienstoefening en drukpersvrijheid (p. 31, 131, 390); artikelen die men te Rome als contrabande beschouwde.

Na vele teleurstellingen werd het drietal eindelijk bij den paus toegelaten. De ontvangst was zoo koel mogelijk. Zij

was trouwens alleen toegestaan op voorwaarde, dat niet gerept zou worden van het doel dat deze mannen naar Rome gevoerd had (p. 321). Ziedaar dan zijne belooning voor den strijd, waarin hij zelfs eene gerechtelijke vervolging getrotseerd had (p. 43 s., 71). Ook de diensten die „L'avenir" bewezen had aan het R.-Katholicisme in andere landen, bijv. door gelegenheid te verschaffen tot het uiten van grieven die elders door de Protestantsche censuur gesmoord werden, schenen niets waard (p. 73). Onder den indruk dier teleurstelling schijnen de bladzijden geschreven te zijn waarin hij eene sombere schildering geeft van de toestanden in de stad Rome (p. 90). Naderhand, bij de gedachte aan de laatste dagen, vloeide ook eene geweldig hatelijke voorstelling van den Pauselijken Stoel uit zijne pen. Rusland heeft de Polen wreed onderdrukt. Wat deed de paus? Hij schold op de slachtoffers. „Hij onderwierp zich slechts aan hetgeen Rusland hem oplegde. Rusland nu had gezegd: wilt gij leven, ga daar staan, bij het schavot, en al naar gelang de slachtoffers hunnen laatsten gang verrichten, vervloek ze" (p. 108).

Onder het lange wachten werd de band tusschen de vrienden losser. Lacordaire scheidde zich af, en keerde terug naar Frankrijk (p. 97) ¹⁾. Montalembert bleef Lamennais vooreerst nog getrouw. Weldra verlieten beiden Rome (p. 109) ²⁾. Te München, werwaarts zij moeten getogen zijn om Döllinger te ontmoeten, troffen zij ook nog Lacordaire aan, ofschoon deze zich op een afstand trachtte te houden. Aan een vroolijk feestmaal, Lamennais door zijne vereerders aangeboden, bereikte hem de pauselijke encyklië die zijne veroordeeling bevatte ³⁾. Gedurende den maaltijd liet hij niets van zijne gemoedsbeweging blijken. Na afloop las hij met bevende stem het stuk aan Lacordaire en Montalembert voor. De veroordeeling van „L'avenir" was volstrekt. De maatschappelijke en tevens godsdienstige droom was als een zeepbel uiteengebarsten. Lamennais liep in de kamer op en neder, zeggende: „wij moeten ons onderwerpen" ⁴⁾.

Het uitvoerige stuk ⁵⁾ is geadresseerd aan alle patriarchen, primaten, aartsbisschoppen en bisschoppen. Het eerste gedeelte sloeg niet op Lamennais. Het tweede handelt echter onmiskenbaar over „L'avenir", zonderdat dit blad of een der redacteurs genoemd wordt. Zulks wordt nog verduidelijkt door den brief,

¹⁾ Boringe, *Montalembert*, in de *Revue des deux mondes*, Par. 1911, T. VI, p. 124. ²⁾ Boringe, p. 126. ³⁾ Boringe, p. 127. De dagteekening is: 14 Aug. 1832. ⁴⁾ Boringe, p. 128. ⁵⁾ Lamennais, *Affaires de Rome*, in de *Oeuvres complètes*, Par. 1836/37, T. XII, p. 316—355.

waarvan kardinaal Pacca de toezending der encykliëk aan Lamennais vergezeld deed gaan (p. 128—133). De H. Vader veroordeelt de gewetensvrijheid (p. 336), de vrijheid van godsdienstoefening (p. 131), de drukpersvrijheid (p. 338; vergel. p. 131). Het verbranden van kettersche boeken wordt aangeprezen (p. 340). Tevens verheft de paus zijne stem tegen het verzwakken van het gezag der vorsten (p. 342), inzonderheid tegen het streven naar burgerlijke en staatkundige vrijheid (p. 346; vergel. p. 131). Hierbij wordt herinnerd (p. 346) aan de vervloeking van het streven der Waldenzen, Begarden en Wiclefieten, die een schandvlek van het menschelijk geslacht („*humani generis sordes ac dedecora*”) geweest zijn; gewaarschuwd tegen lieden die er met Luther prat op gaan dat zij los zijn van alles („*liberos se esse ab omnibus*”). De scheiding van Kerk en Staat wordt veroordeeld (p. 348), en een beroep wordt gedaan op de vorsten, opdat zij voor het heil zoowel van den godsdienst als van den staat mochten waken (p. 350).

Nauwelijks waren de drie mannen te Parijs teruggekeerd, of als redacteurs van „*L'avenir*” maakten zij de volgende verklaring bekend: „De ondergeteekenden, overwegende dat zij hun werk niet zouden kunnen voortzetten zonder in botsing te komen met den uitdrukkelijken wil van hem dien God belast heeft met het bestuur Zijner Kerk, achten het hun plicht als Katholieken te verklaren dat zij, zich eerbiedig onderwerpende aan het oppergezag van den Stedehouder van Jezus Christus, het strijdperk waarin zij sedert twee jaren met eerlijke wapenen gestreden hebben, verlaten. Bijgevolg zal *L'avenir* niet meer verschijnen” (p. 134, 354 s.)¹⁾. Aanvankelijk toonde zich Gregorius XVI over deze verklaring voldaan (p. 135). Weldra bleek hij echter niet geheel bevredigd meer; zooals viel op te maken uit een breve aan den aartsbisschop van Toulouse, dat in bedekte termen op de zaak zinspeelde, 8 Mei 1833 (p. 137; het stuk p. 358—362). Om opheldering te verkrijgen zond Lamennais den paus eene nieuwe verklaring (4 Aug. 1833): „Daar het slechts aan het hoofd der Kerk toekomt te oordeelen over hetgeen goed en nuttig voor haar is, heb ik besloten in mijne geschriften en handelingen mij geheel te houden buiten de zaken die haar aangaan; vervolgens, niemand is — Gode zij dank — in den grond zijns harten en zonder eenig voorbehoud meer onderworpen dan ik aan al de besluiten die zijn uitgegaan of zullen uitgaan van

¹⁾ De dagteekening is: Parijs, 10 Sept. 1832.

den H. Apostolischen Stoel, betrekking hebbende op de geloofsen zedeleer; gelijk ook aan de wetten van tucht en orde, die door haar souverain gezag worden uitgevaardigd" (p. 139 s.).

Dat was olie in het vuur, zooals men vernam door een breve van Gregorius XVI aan den bisschop van Rennes, en door dezen aan Lamennais medegedeeld (p. 140; het stuk p. 366—374). De paus had verwacht dat Lamennais op de akte van onderwerping van 10 Sept 1832 eene uitvoerige verklaring en toelichting zou laten volgen. Dit was tot zijn leedwezen niet geschied (p. 141, 366). Het ergerde den paus bovenmate, dat Lamennais zich voortaan buiten de zaak van kerk en godsdienst wilde houden. Daarin toch lag opgesloten, dat hij wel het pauselijk gezag onaangetast wilde laten, maar het oordeel van den paus in deze aangelegenheden niet wenschte te gehoorzamen (p. 141, 370). Wilde hij den paus van zijne „kinderlijke gehoorzaamheid" overtuigen, dan moest hij verklaren, dat hij zich uitsluitend wilde houden aan de leeringen der encyklië van 15 Aug. 1832, en niets zou schrijven of goedkeuren dat daarvan afweek (p. 370, 372).

Lamennais kwam hier op het keerpunt in zijn leven. Hij meende, dat door den paus iets onmogelijks van hem werd gevorderd. Hij achtte dit eene vermenging van staatkunde en godsdienst, waartegen hij zich met kracht moest verzetten. Merkwaardig is hier zijn beroep op het geweten. Begeerde hij geen rust? Ja, zegt hij, maar die rust zou ik nooit gekocht hebben ten koste van den zielevrede, die veel meer waard is. Immers deze zielevrede is onafscheidelijk van de achting die men hebben kon voor zichzelf, en van het getuigenis des gewetens in ons binnenste (p. 142). Hoe kan hij voorbijzien dat in hetgeen men van hem verlangt meer een staatkundig dan een godsdienstig oogmerk schuilt? Is het niet duidelijk, dat de gehoorzaamheid die hij moet beloven zich zoowel over de tijdelijke als over de geestelijke dingen uitstrekt? Naderhand schreef hij: „Tegen eene dergelijke verbintenis kwam mijn geweten beslist in verzet. Als dat beginsel opgesloten lag in de belijdenis van het Katholicisme, dan was ik nooit Katholiek geweest; want nooit had ik daarin toegestemd, nooit had ik er in kunnen toestemmen. Wanneer ik iets dergelijks onderteekend had, zonder het te gelooven en zonder er van overtuigd te zijn, zou ik mij schuldig gemaakt hebben aan een laffen, verfoeilijken leugen: het gansche heelal had dit niet van mij kunnen verkrijgen" (p. 143). Hij besloot nu aan den paus eene verklaring te zenden, waarin het geestelijke en het tijdelijke streng uiteen werden

gehouden. Zij bepaalde zich tot drie punten: 1^o. onderwerping van den geest aan de uitspraken omtrent het geloof; 2^o. gehoorzaamheid aan alle maatregelen van tucht; 3^o. scheiding van het geestelijk en het wereldlijk gebied; en binnen de grenzen van dit laatste, onafhankelijkheid ten opzichte van het kerkelijk gezag (p. 143).

Het beroep op het geweten herhaalt hij nu meermalen, o.a. in een tweetal brieven aan den aartsbisschop van Parijs, die als bemiddelaar tusschen den Pauselijken Stoel en Lamennais dienst deed (p. 146, 162, 168). Dat hij zich hier begaf op de Protestantsche lijn, schijnt hij niet bedacht te hebben. Hij hield vol, dat de vereeniging van het hoogste gezag zoowel op wereldlijk als op geestelijk gebied, in den persoon van den opperpriester, geen geloofsartikel was; daarom ging het niet aan het geheele staatkundige en burgerlijke leven te stellen onder de heerschappij en de rechtspraak der Kerk (p. 145, 150). Dat Kerk en Staat niet gescheiden mochten worden achtte hij geen geloofsartikel; integendeel beschouwde hij zoodanige scheiding als ten hoogste wenschelijk (p. 159, 165, 284, 288, 293, 368, 372). Tegenover des pausen veroordeeling van de gewetensvrijheid of de vrijheid van godsdienst-oefening nam hij het dapper op voor de burgerlijke verdraagzaamheid (p. 159). Ook de veroordeeling van de drukpersvrijheid kon hij niet als een Katholiek geloofsartikel aanvaarden (p. 161). Had de paus aan het slot van zijne encyklië van 15 Aug. 1832 kwaadgesproken van de wijsbegeerte en van degenen die op de rede vertrouwen — moest men dan om goed Katholiek te zijn zoowel de rede als het geweten afzweren? Iets dergelijks achtte Lamennais verbijsterend (p. 164).

Intusschen werd hij hevig her- en derwaarts geslingerd. Aan den eenen kant erkende hij, dat de encyklië leeringen bevatte die omgingen buiten de Openbaring, en waarvan men moeilijk kon verwachten dat de Katholiek ze onvoorwaardelijk zou aanvaarden en er inwendig geloof aan schenken. Als men dit deed, moest men wel aan de macht die zulk een geloof eischte, onbegrensde onfeilbaarheid in alle richtingen toekennen. Doch eene dergelijke onfeilbaarheid bezit volgens hem God alleen (p. 165). Aan den anderen kant toonde hij zich bereid eene verklaring zooals men die verlangde te onderteekenen. Zij luidt als volgt: „Ik ondergeteekende verklaar, dat ik mij eenig en volstrekt wil houden aan de leer, vervat in de encykliëken van paus Gregorius XVI, inzonderheid zooals zij is uitgedrukt in het pauselijk breve van 5 Oct. 1833, en dat ik niets zal schrijven of goed-

keuren dat daarvan afwijkt. Parijs, 11 Dec. 1833". Reeds bij breve van 28 Dec. daaraanvolgende betuigde de paus, die zich nu regelrecht tot Lamennais richtte, hem zijne hooge ingenomenheid, en moedigde hem aan op den ingeslagen weg voort te gaan (p. 168; het stuk p. 378—382).

Hoe weinig Lamennais echter veranderd was, werd men gewaar door het boekje dat hij in 1834 deed verschijnen: „Woorden van een geloovige”¹⁾. Het heette dat hij zich hierin gehouden had aan zijn voornemen om niet meer te schrijven over den godsdienst, maar zich te bepalen tot wijsgeerige, wetenschappelijke en staatkundige onderwerpen (p. 172). Het ging evenwel zóó vierkant in tegen de staatkundige beginselen van het hof te Rome, dat hij zich niet verwonderen kon over eene tweede veroordeeling, ditmaal in eene encyklië van 10 Juli 1834 (p. 174; het stuk in de „Affaires de Rome”, p. 386—400). De paus noemde den schrijver niet, maar wel het boek, dat hij kenschetste als een „Fransch pamflet, klein van omvang, maar groot van verdorvenheid, getiteld: *Paroles d'un croyant*” („libellum Gallico idiomate, mole quidem exiguum, pravitate tamen ingentem”, p. 388). Dit werk bracht ook teweeg, dat Montalembert zich voorgoed van hem afscheidde²⁾, zooals Lacordaire vroeger gedaan had. Weldra las Lamennais zijne laatste mis³⁾. Hij brak met de Kerk⁴⁾.

Inderdaad waren de „Woorden van een geloovige” het tegenovergestelde van een onschuldig boekje. „Toen”, zoo luidt het, „de paradijstoestand nog heerschte, blies de Slang den menschen in zich te verheffen en te zeggen: wij zijn koningen” („*Paroles*”, p. 11). In dier voege gaat het voort. Het werk is geheel geschreven in den geest van een revolutionnair socialisme. De schrijver gaat uit van de natuurlijke gelijkheid van alle menschen. „Gij hebt slechts één Vader, nl. God, en één Meester, nl. Christus. Wanneer men u dus zeggen zal van hen die op aarde groote macht bezitten: ziedaar uwe meesters, — gelooft het niet. Als zij rechtvaardig handelen, zullen zij uwe dienaren zijn; anders zijn het uwe tirannen. Allen worden gelijk geboren; niemand brengt, als hij ter wereld komt, het recht om te bevelen mede” (p. 71). „Gij zijt zonen van eenzelfde Vader, en dezelfde Moeder heeft u gezoogd. Waarom hebt gij elkander dan niet lief als broeders? Wie zijn broeder niet liefheeft, is zevenmaal vervloekt. Om deze reden zijn de koningen en vorsten en allen die de wereld grooten noemt, vervloekt geworden: zij hebben hunne

¹⁾ Lamennais, *Paroles d'un croyant*, in zijne *Oeuvres complètes*, Par. 1836/37, T. XI, p. 1—160. ²⁾ Boringe, p. 131. ³⁾ Ibidem. ⁴⁾ Boringe, p. 141.

broeders niet liefgehad en hen als vijanden behandeld. Hebt elkander lief, en gij zult noch de grooten noch de vorsten noch de koningen vreezen" (p. 15). De ongelijke verdeeling der aardsche goederen is eene groote grief voor Lamennais. „Onderstel dat in den bijenkorf ééne bij zeide: al de honing hier is van mij; en gesteld, dat zij over de vruchten van den gemeenschappelijken arbeid ging beschikken naar welgevallen, wat zou er dan van de andere bijen worden? De aarde is een groote bijenkorf en de menschen zijn de bijen. Iedere bij heeft recht op het deel honing dat zij noodig heeft voor haar bestaan. En indien er onder de menschen zijn die gebrek hebben aan het noodige, komt dit doordat gerechtigheid en liefde uit hun midden verdwenen zijn" (p. 19). „God heeft in den arbeid een schat verborgen, en bevelen: helpt elkander. Doch er stond eenmaal een ondeugende man op die van den hemel vervloekt was. En deze man was sterk, en hij haatte den arbeid, zoodat hij bij zichzelf zeide: Wat zal ik doen? Als ik niet arbeid, zal ik sterven; en de arbeid is mij onverdraaglijk. Toen rees eene helsche gedachte op in zijn hart. Des nachts ging hij heen, greep eenigen zijner broeders terwijl zij sliepen, en sloeg hen in ketenen; want, zeide hij, ik zal hen dwingen met roeden en zweep, om voor mij te werken, en ik zal de vrucht van hunnen arbeid eten. En hij deed zooals hij bedacht had; en anderen, dit ziende, deden desgelijks. Toen waren er geen broeders meer; er waren slechts meesters en slaven" (p. 28). „In eene donkere zaal, met zwart behangen en verlicht met eene roode lamp, zaten zeven mannen, gekleed in purper, met kronen op het hoofd, op zeven ijzeren zetels. In het midden der zaal verhief zich een troon van doodsbeenderen; aan den voet van den troon bij wijze van voetenbank een omvergeworpen crucifix, en voor den troon een tafel; en op die tafel eene vaas, gevuld met rood schuimend bloed, en een menschelijke schedel. Een der mannen nam de vaas met bloed, goot er van in den schedel, en dronk het op. Dit scheen hem te versterken. En terwijl hij het hoofd verhief, kwam uit zijnen boezem deze kreet: vervloekt zij de Christus, die de vrijheid op aarde heeft gebracht. En een ander zeide: weg met den Christus! Maar hoe zullen wij maken dat het volk zich van hem afwendt? Ijdel pogen! Wat te doen? Hoort naar mij: men moet de priesters van Christus winnen met geld en goed, met eerbewijzen en macht. En zij zullen van Christuswege het volk bevelen ons in alles onderworpen te zijn" (p. 49). En een ander zeide: „van een goeden vorst is de beul de eerste mi-

nister" (p. 50). „Jezus", aldus Lamennais, „koos geen beulen voor apostelen. Wie in zijnen naam geloofsvervolgingen instellen, wie de gewetens onderzoeken met het zwaard in de hand, wie het lichaam folteren om, naar het heet, de ziel te bekeeren, hebben den geest van Jezus niet. Gedenkt, hoeveel er geleden is in de catacomben! Wat zeiden de vervolgers? Dat de Christenen gevaarlijke leeringen verkondigden. Waarom vroegen zij? Om vrijheid, om het recht God te aanbidden naar de inspraak van hun geweten. Als anderen u om dit recht vragen: eerbiedigt het in hen" (p. 106).

Hoe moeten de volkeren zich bevrijden? Kennelijk verwacht Lamennais vooral heil van geweld. „De vorsten zullen gevangenissen bouwen zonder tal, om u op te sluiten; zij zullen uw bloed vergieten als water der fonteinen. Indien gij dan niet besloten zijt om zonder ophouden te strijden, behoudt dan uwe ketenen maar, en ziet af van eene vrijheid die gij niet waard zijt" (p. 84).

Lamennais heeft zich wel niet onderworpen, maar toch weldra erkend, dat de paus weinig anders kon doen dan hem veroordeelen. Men kondigt zekere leerstellingen af als onveranderlijk, door te verklaren dat zij behooren tot de overlevering der apostelen en der kerkvaders, of tot de goddelijke Openbaring. Wie ze dan nog bestrijdt, of er innerlijk geen geloof aan hecht, breekt reeds daardoor met het Katholicisme („Affaires de Rome", p. 277). Lamennais beschrijft, hoe, sedert het bondgenootschap tusschen den paus en het absolutisme, velen worstelen met de vraag, of en in welken vorm zij zich zullen onderwerpen? (p. 277—281). De naar vrijheid strevende volkeren en het hof te Rome staan als twee strijdende machten tegenover elkander. Eene breuk tusschen de wordende nieuwe maatschappij en het pausdom is onvermijdelijk (p. 287). Toegeven is Rome onmogelijk (p. 293).

Lamennais huldigde het Christendom als de drijfkracht der sociale revolutie (p. 296, 300). Men versta dit echter niet verkeerd. Het Christendom is volgens hem iets anders dan het Katholicisme. Als de menschen weder Christenen worden, beelde men zich niet in dat het Christendom waarmede zij nieuwe aanknoopingspunten zullen zoeken, ooit weder zou kunnen zijn wat men hun aanbiedt onder den naam van Katholicisme (p. 302). Trouwens het zal evenmin gelijken op het Protestantisme: een bekrompen bastaard-stelsel dat onder den schijn van vrijheid voor de volken neerkomt op despotisme en voor de individuen op egoïsme (p. 302).

Nog jaren heeft hij voortgeleefd. Hoezeer zijn geest verbitterd was kan men zien aan zijn boek: „Over den godsdienst en zijne betrekkingen tot staat en maatschappij” ¹⁾. Lamennais schijnt door een hevig conservatisme aangegrepen. Met behoud van zekere gronddenkbeelden die aan zijne verzoening met den paus in den weg stonden, verkondigde hij nu stellingen die den geloovigen R.-Katholiek aangenaam in de ooren moesten klinken. Eén ding is duidelijk: hij begeert vurig Katholiek te zijn en te blijven. Zijn streven om in de woelingen van den tijd het Katholicisme te verdedigen en te versterken, is volkomen oprecht geweest. Wel was het tragisch, dat deze geestdriftige kampioen der R.-Katholieke kerk door de Kerk zelf verstooten moest worden. Wat de bedoelde conservatieve gevoelens aangaat, waarschijnlijk heeft hij ze althans voor een deel ook vroeger gekoesterd, doch zijn zij eerst nu tot vollen wasdom gekomen.

Over het Protestantisme is hij bij voortduring slecht te spreken. Het is volgens hem overal de slaaf van de wereldlijke macht (p. 84). De wijsbegeerte der 18^{de} eeuw was naar zijne meening een uitvloeisel van het Protestantisme (p. 30). Een heilloos gevolg was ook de groote Omwenteling, daar immers het Protestantisme alle gezag had weggenomen (p. 30, 109). Het Katholicisme heeft, zegt hij, de onveranderlijke waarheid, maar in het Protestantisme hebben de meest tegenstrijdige meeningen recht van bestaan (p. 41); in den grond berust het op atheïsme (p. 42).

Een even slecht getuigenis ontvangt de democratie. Zij verwoest, meent hij, elk gevoel voor recht (p. 21). Krachtens zijne souvereiniteit matigt zich het volk het recht aan desnoods den godsdienst van het land te veranderen. De rede, de wet, het recht zijn in de democratie niets anders dan wat het volk of de volksvertegenwoordiging wil. De Protestanten Jurrieu en Rousseau laten uitdrukkelijk deze gevolgtrekking toe (p. 22). De democratie is dus geen vrijheid, maar despotisme (p. 22). De Katholieke kerk, gegrondvest op gezag, veroordeelt dan ook zoowel de volkssouvereiniteit als de souvereiniteit der rede (p. 82).

Van den neutralen staat wil Lamennais niets weten. Dat de staat jaarlijks subsidie geeft aan de verschillende kerkgenootschappen, keurt hij af (p. 32). Nieuwe strafbepalingen worden gemaakt tegen heiligschennis. Dat misdaden van dezen aard worden gelijkgesteld onverschillig in welke kerken

¹⁾ Lamennais, *De la religion dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, in de *Oeuvres complètes*, Par. 1836/37, T. VII.

zij zijn gepleegd, Roomsche of On-roomsche, is hem een gruwel (p. 37). Hij veroordeelt het vrije onderzoek en de vrijheid der meeningen (p. 92, 133). Als zijne tegenstanders bij uitnemendheid beschouwt hij degenen die verklaren: „de godsdienst onzer eeuw is de vrijheid”. Zoo bestaat, zegt hij, de godsdienst dezer eeuw hierin, dat men vrij is om geen godsdienst te bezitten (p. 143).

Lamennais veroordeelt den burgerlijken stand. „Een kind wordt geboren”, zegt hij, „en men schrijft het in een register, zooals men bij de stadspoort doet met de beesten waarvoor marktgeld betaald moet worden” (p. 50). Het burgerlijk huwelijk (p. 50) en de burgerlijke begrafenis (p. 51) komen er niet beter af. Het streven naar eene nationale kerk keurt hij af (p. 80, 97). Het merkwaardigst zijn wellicht de bladzijden die de schrijver wijdt aan de verheerlijking, niet alleen van het Katholicisme (p. 41, 44) maar vooral van het pausdom. De paus is de hoogste rechter in de Kerk (p. 86, 97). Van hem behoorde men eene uitspraak te vragen in alle zaken van leer en tucht (p. 100). De pauselijke bevoegdheden zijn onafhankelijk van de formaliteiten die het burgerlijk gezag mocht voorschrijven (p. 98). Bij de uitbreiding van het Christendom was de paus niet alleen de leider eener geestelijke beweging, maar ook het hoofd der samenleving (p. 108). De paus bezit een onfeilbaar gezag (p. 126, 131). De Kerk is eene monarchie en de paus is daarvan de eenige souverain (p. 127). Een aanval op den paus is eene misdaad zoowel voor den staatsman als voor den Christen (p. 147).

Bij de beoordeeling dier uitspraken bedenke men, dat Lamennais in vorige geschriften wel het oppergezag des pausen op wereldlijk, maar niet dat op geestelijk gebied had betwist. Wat men dus met vroegere uitingen onvereinigbaar zou kunnen achten wordt, als men dit in het oog houdt, op meer dan één punt opgehelderd.

Hiermede wordt niet ontkend, dat op andere punten zijn gevoelen in den loop der jaren wijziging had ondergaan. De verandering was niet groot genoeg om eene hereniging met de Kerk mogelijk te maken. Hij bleef zich priester noemen¹⁾. Doch in weerwil van de bemoeiingen van den aartsbisschop van Parijs is hij onverzoend met de Kerk gebleven. Hij stierf in diepe armoede in het jaar 1854.

¹⁾ Lamennais, *De la religion*, Préface, p. X.

HOOFDSTUK III.

GEORGE HERMES.

(Geb. 1775, overl. 1831.)

Hermes heeft eene ernstige poging gedaan om de waarheid der R.-Katholieke leer op redegronden te bewijzen ¹⁾. Eigenlijk was hij meer filosoof dan godgeleerde; hij riep de wijsbegeerte te hulp om het geloof in de Openbaring te verdedigen. Met groote scherpzinnigheid heeft hij dit verricht, vele jaren van zijn leven heeft hij er aan gewijd. Ook heeft hij in R.-Katholieke kringen een zekeren aanhang verworven. Lang heeft het „Hermesianisme" zich niet staande gehouden. Voor een deel zal dit gelegen hebben aan den zonderlingen aard van het stelsel; voor een ander deel wellicht aan den afschuwelijken vorm zijner geschriften, die haast onleesbaar zijn. Het streven van Hermes, hoe vroom ook bedoeld als verdediging van de kerkleer, moest noodzakelijk aan rechtzinnige R.-Katholieken aanstoot geven. Zoo kon ook hier de tragische ontkenning niet uitblijven.

Bij het onderzoek van een theologisch stelsel moet men volgens Hermes door alle doolgangen van den twijfel heen ²⁾. Hij is ingekeerd in zichzelf, en heeft niets als werkelijk en waar willen aannemen, zoolang hij nog twijfelde (S. VIII). Bij zijne lezers onderstelt hij dezelfde behoefte aan waarheid. Men denke niet, zegt hij, dat het verkeerd is twijfelingen te wekken waar zij niet bestaan. Vooral voor den toekomstigen godsdienstleeraar kan dit zijn nut hebben. Hij moet weten, dat hij niet weet, en de kennis die hem ontbreekt met ijver zoeken. Hij moet door het geheele labyrinth van den twijfel heen, om eenmaal den twijfelaar op al zijne wegen te kunnen volgen; hij moet met iederen tegenstander in het strijdperk treden, in onze dagen vooral met degenen die beweren dat hij van alles wat hij prediken moet, niets kan weten. Hij

¹⁾ G. Hermes, *Einleitung in die christkatholische Theologie*, Münster, 1819, Th. I: *Philosophische Einleitung*; 1829, Th. II: *Positive Einleitung*, Erste Abtheilung. Het werk is onvoltooid. Een exemplaar werd mij geleend uit de bibliotheek van het Collegium der EE. PP. Jezuïeten te Maastricht. Een tweede werk verscheen onder den titel: *Christkatholische Dogmatik*, Münster, 1831/34, 3 Bd. Ook dit werk is onvoltooid gebleven.

²⁾ Hermes, *Einleitung in die christkatholische Theologie*, Th. I, S. 1f.

moet twijfelzuchtig alle voorgedragen bewijzen wegen, en alles terzijdestellen wat niet ieder op grond van de rede moet toegeven (S. XV; vergel. S. XXIV). Kennis zonder vroomheid is machteloos, vroomheid zonder kennis blind. Laat de toekomstige godsdienstleeraar zich eene groote kennis van de theologie eigen maken. Daarom moet hij voor geen twijfel op de vlucht slaan, voor geen tegenargument de oogen sluiten, opdat uit het onderzoek eene vaste, onomstootelijke overtuiging te voorschijn trede (S. XXVIII).

Herhaaldelijk komt Hermes hierop terug, dat hijzelf begonnen is met aan alles te twijfelen. Hij ving aan te studeeren met het voornemen om zijn eigen weg te gaan. „Ik besloot”, zegt hij, „alles wat ik wist, slechts in zooverre als mijn weten te beschouwen als ik het zelf vinden zou; om zeker te blijven, voegde ik er later nog aan toe: niets als gevonden aan te nemen dan wat ik niet loochenen kon” (S. VI).

„Ik heb”, zoo luidt het verder, „mij dientengevolge niet gehouden aan een der wijsgeerige stelsels die Duitschland sedert dertig jaren na elkander heeft gehuldigd. Maar ik heb op mijne eigen manier gefilosofeerd (S. IX). „Men zal hier geen namen aantreffen van geleerden die hetzelfde beweerd hebben. Overal zal slechts mijne eigen bewijsvoering voorkomen, aanvangende met de vraag naar de kenbronnen van alle menscheelijke waarheid, en van schakel tot schakel opklimmende tot de bovennatuurlijke goddelijke Openbaring. Want wie twijfelt kan zich slechts boven zijn twijfel verheffen, niet door aanstalten en hulpmiddelen die tot bewijzen zouden kunnen leiden, maar alleen door bewijzen; niet door het gezag van hoe vele en hoe gezaghebbende geleerden ook, doch slechts door eigen inzicht” (S. XIV). Dit is waarlijk niet de gewone wijze van spreken van een R.-Katholiek godgeleerde!

Geen blind geloof wil Hermes. „Wat den ootmoed van het geloof aangaat, wie deze onafscheidelijke eigenschap van het geloof zoekt in de blindheid waarmede het wordt aangenomen, heeft den aard van het geloof nog niet voldoende verstaan. De bedoelde ootmoed bestaat niet daarin, dat men gelooft zonder voorafgaand bewijs, maar hierin dat men aanneemt wat men niet ziet, alleen omdat de rede dit vordert” (S. XVIII). Geen zeker „criterium”, geen proefsteen van de waarheid is te vinden buiten de noodwendigheid (S. XI). Hermes hoopt, dat de lezers zich door geen vooropgestelde meening zullen laten leiden, doch enkel door de begeerte naar waarheid (S. XXXII). Men zou geneigd zijn te vragen: wist Hermes dan niet, dat de geopenbaarde waar-

heid als een afgerond volmaakt geheel in de R.-Katholieke kerk den geloovige geschonken wordt? Trouwens zijne geschriften dringen telkens de vraag aan ons op, of men in den aanvang der negentiende eeuw onder R.-Katholieke godgeleerden nog wel wist wat de rechtzinnige R.-Katholieke leer is? Men zou meenen, dat iemand als Hermes, die hoogleeraar in de dogmatiek geweest is te Munster en te Bonn, dit toch wel zou geweten hebben? Wat het materiële deel of den inhoud der geloofsleer aangaat, was dit vrij zeker het geval. Doch hoe stond het met het formeele deel of met de bronnen waaruit de geloofsleer geput wordt? De wijsgeerige stelsels, in de tweede helft der achttiende eeuw verbreid, hebben blijkbaar ook op de R.-Katholieke geestelijkheid een grooten invloed geëffend. De ontzettende schokken op staatkundig en maatschappelijk gebied die men bijwoonde, maakten vele banden los. Na de vreeselijke dagen van de Omwenteling en de Napoleontische oorlogen stond althans een aanzienlijk deel der geestelijkheid anders tegenover de traditioneele kerkelijke geloofsleer dan onder het „ancien régime". Men durfde zich met een vrijen critischen blik plaatsen tegenover dezelfde geloofsleer, die men vroeger op gezag der Kerk ootmoedig aangenomen had. De vraag: „waarom men gelooven moest" hield meer hoofden bezig dan „wat men gelooven moest". Men meende dat de oude geloofsleer op nieuwe grondslagen moest worden opgetrokken. Zoo alleen werd het mogelijk gemaakt het geloof te handhaven tegenover de wijsbegeerte, die het ondermijnde. Waarschijnlijk hebben velen gedacht, dat het heerlijk zou zijn als de wijsbegeerte met hare eigen wapenen zou worden verslagen.

Tot degenen die hiervan het meest doordrongen waren, moet Hermes worden gerekend. Ongelukkigerwijze was hij zóó doortrokken van zekere wijsgeerige opvattingen, dat hij den juisten blik op de hoofdbeginselen der R.-Katholieke geloofsleer schijnt verloren te hebben en de verdediging daarvan aanvatte van den verkeerden kant. Ten minste, de rechtzinnige R.-Katholieken moesten aldus wel oordeelen.

Een zekere mildheid kan aan Hermes niet worden ontzegd. Zijn ideaal is de vereeniging van alle Christenen. Hij betoont zich zeer afkeerig van alle onverdraagzaamheid tegenover „andersdenkenden". (De uitdrukking is teekenachtig voor den tijdgeest van die dagen.) Daarentegen laakt hij de onverdraagzaamheid, door de Protestanten aan den dag gelegd bij het driehonderdjarig gedenkfeest der Hervorming¹⁾.

¹⁾ Hermes, *Einleitung in die christkatholische Theologie*, Th. I, Vorrede, S. XII.

„Als men", zegt hij, „langer dan twintig jaren geworsteld heeft om eene overtuiging te verwerven, en daarbij gewaar geworden is, hoe vele en hoe bedrieglijke zijwegen er bestaan, dan wijkt alle opgeblazenheid, de bron der onverdraagzaamheid, en men kan iedereen plaatsen" ¹⁾). De geopenbaarde of positieve theologie moet volgens hem verdeeld worden in evenveel afdeelingen als er werkelijke of vermeende openbaringen Gods aan de menschen gevonden worden. Hij onderscheidt daarom: patriarchale, Joodsche, Christelijke, Mohammedaansche, geopenbaarde theologie, enz. De Christelijke theologie verdeelt hij in: Christelijk-katholieke, Sabelliaansche, Ariaansche, Luthersche, Calvinistische, enz ²⁾. „Gelijk de Christentheoloog zijne theologie put uit den Bijbel, de traditie en het leeraamt der Kerk, zoo put ook de Mohammedaan uit zijn Koran, en is dan Mohammedaansch theoloog" ³⁾. „De meeste Christenen", zoo lezen wij, „althans de aanhangers der drie hoofdbelijdenissen in Duitschland, stemmen overeen in de leer van God en Zijne eigenschappen, in de leer van de verlossing, en in de leer der voornaamste betrekkingen tusschen God en de menschen, en tusschen de menschen onderling. Dientengevolge stemmen zij ook overeen in de grondbeginselen van den eeredienst, en in de Christelijke plichtenleer. In weerwil van alle verschil op theoretisch en praktisch gebied, vormt deze overeenstemming een band van Christelijke verbroedering en het anker der hoop op eene toekomstige volledige hereeniging, waarnaar de weldenkenden van alle drie de belijdenissen verlangen" ⁴⁾. Stelde Hermes de drie geloofsbelijdenissen op ééne en dezelfde lijn? Zijne bedoeling was dit volstrekt niet. Toch moesten rechtzinnige Roomsche-Katholieken van den ouden stempel bij het lezen van dergelijke bladzijden wel meesmuilen.

Als de drie hoofdideeën die hem jarenlang hebben beziggehouden, noemt Hermes: „God, Openbaring en het Eeuwige leven" (S. IV). Hij dankt God dat hij eindelijk klaarheid heeft gevonden. „Ik ben er zeker van geworden", zoo juicht hij, „dat een God bestaat; ik ben er zeker van geworden, dat ik eeuwig leven zal; ik ben er zeker van geworden, dat het Christendom goddelijke Openbaring en dat het Katholicisme het ware Christendom is" (S. XI. f.). Beweegt hij zich hier niet in den gedachtenkring van het Deïsme en de „Aufklärung", in plaats van in den gedachtenkring van het rechtzinnige R.-Katholicisme? Kennelijk is de geheele levensstrijd van

¹⁾ Hermes, *Einleitung in die christkatholische Theologie*, T. I, Vorrede, S. XIII f. ²⁾ *Einleitung*, Th. I, S. 27 f. ³⁾ Aldaar, S. 70. ⁴⁾ Aldaar, Th. I, S. 56 f.

Hermes eene worsteling met de filosofie. Hij verzekert, dat hij de nieuwere wijsgeerige stelsels bijna uitsluitend alleen dan heeft te pas gebracht, als hij tot verdediging van eigen stelsel ze bestrijden moest. Hierbij heeft hij zich bepaald tot de stelsels waaraan hij de grootste waarde hechtte: die van Kant en Fichte (S. IX). Hoe dit zij, hij heeft Kant blijkbaar vlijtig bestudeerd, en heeft sterk onder diens invloed gestaan. Kant's geschriften worden meermalen aangehaald (S. 103). Zoodra hij bemerkte, dat het bewijs der oude metafysica voor het bestaan van God waardeloos was, heeft hij zich gewend tot de wijsbegeerte van Kant en de stelsels die na hem ontstonden (S. VII). Verscheidene theologen hebben volgens hem Kant niet begrepen. Zij dachten dat hij aanviel wat hij inderdaad niet aanviel; meenden zelfs dat hij elk bewijs van de waarheid verwierp. Tegenover eene dergelijke overdrijving voelden zij zich dan zóó veilig, dat zij maar voortgingen op de oude paden (S. 102). Dat echter de nieuwere wijsbegeerte aan de beoefenaars der godgeleerdheid ernstige moeilijkheden in den weg legt, is volgens Hermes onloochenbaar. De wijsbegeerte noemt het langer onmogelijk te bewijzen, dat de kenbronnen der Christelijke en der Christelijk-Katholieke theologie onbedrieglijk zijn (S. 2 f.). Drie groote vragen rijzen op: 1^o. Zijn de boeken van het Nieuwe Testament, is de traditie in historisch opzicht waar? 2^o. Is de uitlegging daarvan, door de Kerk krachtens haar leeraamt gegeven, in historisch opzicht waar? 3^o. Is de leer van Jezus, in de boeken des Nieuwen Testaments en in de traditie vervat, ook innerlijk waar? (S. 70, 72). Die vragen worden door de nieuwere wijsbegeerte ontkennend beantwoord (S. 76), in het bijzonder wat betreft de innerlijke waarheid. Volgens Hermes kan men deze laatste aantoonen, wanneer men aanneemt, dat zij op bovennatuurlijke openbaring berust. Zulk eene bovennatuurlijke openbaring noemt de nieuwere wijsbegeerte echter onmogelijk (S. 76). De grief van Kant en zijne school is, dat de theologen dingen voor waar aannemen op onvoldoende gronden. De theologie kan den eisch van de betrouwbaarheid der kenbronnen volgens hen niet vervullen. Daarom schrappen de beoefenaars der wijsbegeerte de leeringen der Christelijke Openbaring uit de rij der onderwerpen, waartrent men betrouwbare kennis verkrijgen kan. Toch moeten volgens Hermes de theologen wel erkennen, dat de bedoelde eisch der filosofen volkomen gerechtvaardigd is (S. 104 f., 118).

Op een paar punten schijnt Hermes zelfs verder te willen gaan dan Kant. De laatste toch heeft nog vertrouwd op

het volledige inzicht of — wat in den grond hetzelfde is — op de onmiddellijke bewustheid der zaak in ons, als op eene onmisbare voorwaarde voor het aannemen der waarheid. Hermes meent te kunnen aantoonen, dat dit voor waar houden op grond van inzicht nog onzeker is — waarin hij overeenstemt met Fichte (vergel. S. 132). Volgens Hermes bewees Fichte hiermede de onwaarde eener metafysica op Kantiaanschen grondslag, nog eer zij bestond (S. 143 f.). Kant en de zijnen nemen drie trappen aan in het voor waar houden. Op den laagsten trap plaatsen zij het meenen; op den tweeden het gelooven; en op den hoogsten trap het weten. Deze indeeling wordt door Hermes verworpen (S. 262).

Onder den invloed der nieuwere wijsbegeerte gaven sommigen de goddelijkheid der Christelijke leer, in den zin zooals Jezus haar blijkens het N. T. heeft verstaan, geheel prijs; slechts den naam hielden zij er van over. Zij verkondigden: ook in den mensch woont het goddelijke, zijn eigen rede is het; alwat hiermede overeenstemt is dus goddelijk en waar. Verder togen zij aan het werk om naar deze methode de afzonderlijke Christelijke leerstellingen als goddelijk en waar te bewijzen. Weliswaar kon men van een groot aantal dezer leerstellingen niet aantoonen, dat zij met de rede overeenstemden. Zij werden dan door eene willekeurige uitlegging en niet zelden door eene gewelddadige verdraaiing in iets anders omgezet of, wanneer ook dit onmogelijk bleek, als meeningen van den voortijd afgewezen. Op dezen weg ging, volgens Hermes, Kant vooraan (S. 106).

Ondanks de geoeffende critiek wil echter Hermes met beide voeten op een wijsgeerigen grondslag blijven staan. De meest in het oog loopende karaktertrek van zijn boek is het rationalisme of, indien men wil, het intellectualisme. Fantasie en gevoel moeten binnen hunne perken worden teruggewezen. De rede moet op den rechterstoel zitten om te oordeelen over werkelijkheid en waarheid. Hoe zou men een ander middel hebben om den ongeloovige tot geloof te nopen dan het betoog, dat eene volledige logische afleiding van het geloof, welke de wijsbegeerte voor onmogelijk heeft verklaard, toch wel mogelijk is? (S. XXXI). De rede is wel geen *kenbron* der Christelijke theologie, maar als *kenvermogen* staat zij bovenaan; in den grond is zij het eenige. Als zoodanig put zij niet alleen de leer van Jezus uit de kenbronnen, maar zij onderzoekt ook de kenbronnen zelf; om kort te gaan: Sie führt das ganze Geschäft (S. 68). Ook de vrome geestelijke, op wien de eenvoudige geloovigen zonder verder

onderzoek vertrouwen, moet voor zichzelf naar de gestrengste methode zijn geloof bewezen hebben (S. XXII). Kunnen wij alles gelooven wat ons als geloofsleer wordt voorgedragen? Moet er niet geschift, eene keuze gedaan en die keuze door een streng bewijs gerechtvaardigd worden? (S. XVII). Hierbij moet men zich overgeven aan de leiding der Rede (S. XVIII). Dat een bewijs van het geloof aan het geloof moet voorafgaan, kan overigens, meent hij, door niemand worden tegengesproken. Maar sommigen zouden willen, dat deze bewijsvoering niet filosofisch ware. Hij vraagt: welk bewijs hebt gij voor het geloof in eene Openbaring anders dan een filosofisch bewijs? (S. XX).

Men beweert, en terecht, dat niet de kennis, maar slechts de vroomheid in staat stelt om offers te brengen, bijv. voor waarheid en gerechtigheid. Doch wie zegt ons wat waar is? Het is bekend, meent Hermes, dat de vroomheid overal haar object, het voorwerp waarop zij zich richt, ontvangt van de kennis (S. XXVI).

Wat is het doel van dit eerste of filosofische deel der Inleiding tot de Christelijk-Katholieke theologie? In het licht te stellen, dat de kenbronnen dezer theologie onbedrieglijke bronnen der waarheid zijn; te doen zien, hoe men uit de wijsbegeerte regelrecht kan overgaan tot de positieve (de praktische of geopenbaarde) theologie; en aan te toonen, dat de filosoof die zichzelf gelijk blijft, Christen moet worden (S. 3 f.). De hoofdvraag die de Inleiding te beantwoorden heeft, is dus de volgende: Bestaat er voor menschen eene besliste uitspraak over waarheid of onwaarheid, een uitspraak waarop men bouwen kan? (S. 78, 80). Hij is er zeker van, dat de kennis die ons deel wordt door de positieve Christelijk-Katholieke theologie ten laatste op denzelfden grond rust als de waarheid van alle natuurlijke kennis (S. 4).

Wat is theologie? Kennis van God, kennis van de wereld in betrekking tot God beschouwd, en kennis van den mensch in zijne bijzondere betrekking tot God (S. 8, 14).

Toen Hermes aan twijfelingen ter prooi was, durfde hij zichzelf nauwelijks bekennen, dat zijn hevigste twijfel de vraag gold: of er dan werkelijk een God is (S. IV). Aan de vraag die de filosofische Inleiding te beantwoorden heeft, of er namelijk voor menschen eene besliste uitspraak omtrent waarheid of onwaarheid bestaat (S. 78, 80), moet z. i. nog deze andere vraag voorafgaan: is er een God? (S. 79). Dit bestaan van God moet uit de Rede bewezen worden (S. 81 f.). Het bewijs moet worden geleverd door de theoretische rede (m. a. w. de wijsbegeerte), niet door de praktische (S. 233).

Hermes is overtuigd, dat de vraag naar het bestaan van God van denzelfden aard is als die naar het bestaan der uitwendige wereld (S. 341 f.). Hij juicht er in, dat het hem gelukt is langs dezen weg door de Rede het bestaan van God te bewijzen. „En zoo heb ik dan nu — dank zij mijnen God dien ik gevonden heb — de overtuiging verkregen waarnaar ik zoo vurig zocht: ik ben er zeker van geworden, dat een God bestaat” (S. XI, XXIV). Na meer dan twintig jaren zoekens! (S. VI). De weg was wel lang! Het waarlijk vrome gemoed vindt God stellig spoediger.

De praktische of positieve (geopenbaarde) theologie komt neder op: leer van de plichten jegens God, en leer van de plichten jegens de menschen (S. 41). Men kan haar moraaltheologie noemen. Van de filosofische moraal verschilt zij niet (S. 41 f.). Het kort begrip der moraal wordt door Hermes dan als volgt samengevat: „zoek de menschenwaarde in u en anderen zuiver te verwezenlijken en te behouden”. Hierin ligt het andere gebod opgesloten: „wend alle middelen daartoe aan”. Om middelen aan te wenden moet men ze kennen. Vandaar nog het afgeleide gebod: „gebruik alle inzicht en ervaring, in het algemeen alle kennis, zoowel die van uzelf als van anderen, tot ontdekking van de vereischte middelen” (S. 221 f.). Hoe ver Hermes in dit opzicht gaan wil, blijkt o. a. hieruit, dat hij voor de richtige vervulling van onze plichten soms kennis van de geschiedenis noodzakelijk acht. Er zijn vele gevallen, zoo luidt het, waarin de menschen de kennis der gebeurtenissen en ervaringen in den voortijd zich ten nutte behooren te maken voor de vervulling van hunne plichten; derhalve moeten zij die kennis ook zoeken. En waar anders kan zij gezocht worden dan in de geschiedenis? In haar zijn de ervaringen die geheele volkeren in den loop der eeuwen verworven hebben, opgeborgen. De plicht om deze geschiedenis of, wat op hetzelfde neerkomt, de kennis die zij verschaft voor waar aan te nemen, ligt daarin opgesloten. Anders zou het onderricht, dat in menig geval voor het volbrengen van den plicht onmisbaar is, onmogelijk zijn. Bij dit voor waar aannemen, dat door de praktische rede geëischt wordt, moet het blijven. De theoretische rede is niet in staat het hier tot een noodwendig voor waar houden te brengen (S. 234).

Dit belet niet, dat de praktische (positieve) theologie uit de theoretische afgeleid moet worden. De theoretische streeft er naar God te kennen, en de betrekking van de wereld en de menschen tot God. Zij is de theologie van het verstand.

Het verstand over God in te lichten, is haar hoofddoel. Praktische of toegepaste theologie tracht uit deze kennis af te leiden, welke gemoedsstemming, welke gezindheid de mensch jegens God, jegens zichzelf en andere menschen, en jegens de dingen der wereld moet koesteren, en hoe hij handelen moet. Wordt hem dit wellicht door positieve goddelijke Openbaring voorgeschreven, dan is haar taak, door middel van de bedoelde theoretische lessen aan te toonen, dat de mensch zedelijk verplicht is aan die goddelijke verordeningen te gelooven (S. 30, 52, 55). Gewoonlijk wordt de praktische theologie op eene verkeerde manier afgeleid. In plaats van haar te putten uit de leeringen der theoretische theologie, tracht men haar af te leiden uit op zichzelf staande, positieve goddelijke voorschriften; wat er aan ontbreekt wil men dan aanvullen langs wijsgeerigen weg (S. 36). Hierbij wordt uit het oog verloren, dat handelingen zich wel, maar gemoedsstemmingen en gezindheden zich niet onmiddellijk of zonder tusschenschakel door positieve goddelijke verordeningen laten voorschrijven (S. 30, 33). Vandaar het verwijt der tegenstanders, dat praktische of positieve (geopenbaarde) theologie niet mogelijk is, omdat nl. gezindheden zich niet zonder meer laten bevelen (S. 37). Deze moeilijkheid bestaat niet voor hem die op de boven omschreven wijze de praktische uit de theoretische theologie afleidt. Alle plichten hebben de mogelijkheid ze te vervullen tot voorwaarde; zij hebben nl. tot voorwaarde het voorloopig voor waar houden van het Subject of het voorwerp jegens hetwelk de plicht vervuld moet worden, en van het Object of van hetgeen de plicht inhoudt („des Subjects welchem, und des Objects was geleistet werden soll", S. 218). Derhalve bestaan er geen plichten, als wij niet van te voren zeker geworden zijn van de werkelijkheid van de wereld der verschijnselen in ons en buiten ons. Want de subjecten en objecten, waarop onze handelingen betrekking hebben, zoo ook ons vermogen om te handelen, maken deel uit van de wereld die ons omringt, en behooren met haar hetzij tot het rijk der werkelijkheid hetzij tot dat van den schijn (ald.). Hermes keert dus de Kantiaansche leer om: niet eerst het gebod en dan de werkelijkheid; maar eerst de werkelijkheid en dan het gebod. „Hieruit immers", zoo gaat hij voort, „volgt verder dat het onmogelijk is wat de nieuwere wijsgeeren zoo dikwijls beproefd hebben, de werkelijkheid der in- en uitwendige wereld, die voor hen in den weg der theoretische rede, zooals zij dien bewandelen, twijfelachtig bleef, op den weg der praktische (tot plichten ver-

bindende) rede uit te maken (S. 218). Er zijn toch twee wegen om over waarheid en werkelijkheid met zekerheid te beslissen: het noodwendige als waar erkennen der theoretische en het noodwendige als waar aannemen der plichten voorschrijvende rede (S. 258). Welke zekerheid hebben wij als wij de laatste volgen? Slechts eene praktische of moreele; maar zij staat gelijk met de zekerheid der theoretische rede, en is volkomen voldoende (S. 251). Als wij datgene doen waartoe wij moreel gedrongen worden, gaan wij zóó beslist zeker, dat het tegendeel eene moreele fout zou zijn. Het voor waar aannemen der praktische rede is dus plichtvervulling, en het niet voor waar aannemen zou plichtverzaking zijn (S. 251 f.).

Het voor waar houden nu van de theoretische en het voor waar aannemen van de praktische rede noemen wij geloof. Het geloof is niet een van de twee, maar het omvat beide. Wij drukken er mede uit, dat iets voor ons ontwijfelbaar als werkelijkheid geldt (S. 259). Geloof is een „in uns vorhandener Zustand der Entschiedenheit (oder der Ueberzeugung) über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welche wir durch ein nothwendiges Halten der theoretischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden". „Dit redelijke geloof is het hoogste doel van alle wijsbegeerte, het eenig ware richtsnoer van den aardchen mensch, en de uitsluitende voorwaarde voor zijne verheffing. Ongeloof en bijgeloof daarentegen vormen in dezelfde mate eene onwijsgeerige afdwaling: beide wreken zich door de onvermijdelijke verlaging harer aanhangers" (S. 261). Het geloof wijsgeerig en het ongeloof onwijsgeerig, — hier bevinden wij ons dan wel in de wateren van het intellectualisme!

Merkwaardig is het te zien, hoe Hermes te werk gaat met de verhouding tusschen Rede en Openbaring. Of eene Openbaring mogelijk is, moet voor de theoretische en praktische rede bewezen worden (S. 233). Elk bewijs dat eene bovennatuurlijke goddelijke Openbaring werkelijk is, blijft noodwendig voor de rede krachteloos, zoolang er gronden bestaan om hare mogelijkheid a priori te bestrijden. Men moet dus eerst met de tegenwerpingen tegen de mogelijkheid eener bovennatuurlijke goddelijke Openbaring gereed zijn, voordat men zich zetten kan tot het bewijs van hare werkelijkheid (S. 82 f.). Naast de vraag naar het bestaan van God heeft dan de wijsgeerige Inleiding deze andere te beantwoorden: of eene bovennatuurlijke goddelijke Openbaring onmogelijk verklaard moet worden (S. 79). De filosofische Inleiding heeft ook de grondslagen te leggen voor het bewijs

des Christendoms als eene van God gegeven Openbaring (S. X). De verdediging der Openbaring moet zelfs alleen langs wijsgeerigen weg gevoerd worden (S. XX). „Denkt”, zoo roept hij zijnen lezers toe, „aan de vele geleerde, door de geheele Kerk vereerde meesters der scholastiek; denkt in het bijzonder aan de beide groote geesten, den H. Thomas van Aquino en aan Duns Scotus. Treft men in hunne godgeleerde werken geen wijsgeerige bewijzen bij menigte aan?” (S. XXII).

Hermes wil met zijn werk doordringen tot de diepste gronden. Immers een halverwege aangevangen bewijs der Openbaring maakt den rustigen denker ten laatste ongeloofig, en den vrome, die een man is van fantasie en gevoel, tot een mystieken dweeper. Waar een half bewijs ontoereikend blijkt en een volledig bewijs onmogelijk wordt geacht, komt de laatste er toe scheppingen van eigen fantasie te bestempelen als onmiddellijk gegrepen werkelijkheid en waarheid (S. XXIX; vergel. S. XXIV en XXVI). Hierbij heeft hij het oog op Wieland's „Empfindungen eines Christen”, Chateaubriand's „Génie du Christianisme”, en dergelijke werken. „Zij willen, uitgaande van het goddelijk karakter van Jezus of van de goddelijke waarde zijner leer, hunne lezers overtuigen van de waarheid des Christendoms. Niet naar duidelijkheid hunner voorstellingen kunnen zij streven, maar slechts naar levendigheid. Immers noch zij noch andere menschen bezitten een maatstaf voor het goddelijke. Daarom zoeken zij overal in het Nieuwe Testament het verhevene, waardige en heilige, voegen dit samen tot eenige sprekende voorstellingen, en ontvlammen zoo de verbeeldingskracht des lezers tot het zien van de aanschouwelijkste beelden van hetgeen zij dan goddelijk noemen”. „Wat wonder, als de gewone lezer hierdoor diep wordt aangegrepen en zijne ziel vervuld is van deze voorstelling; wat wonder, zeg ik, dat hij dan de psychologische wetten van den menschelijken geest volgt, en datgene voor inderdaad goddelijk houdt wat hij zich zoo levendig als zoodanig voorstelt! Maar is het daarom goddelijk?” (S. 97 f.).

Eerst na zijnen dood heeft Hermes een grooten aanhang verworven. Vijanden van zijne leer evenwel hebben klachten ingediend bij den Apostolischen Stoel. Paus Gregorius XVI heeft zijne boeken ontboden en ze ter beoordeeling gegeven aan eenige godgeleerden die Duitsch verstonden. In het Latijn vertaalde fragmenten werden vervolgens ter hand gesteld aan andere theologen, ten laatste aan de kardinalen die de

H. Inquisitie bestuurden. Het eenstemmig oordeel was ongunstig. Dit blijkt uit de pauselijke bul van 23 Sept. 1835 ¹⁾.

De paus vangt aan met de klacht, dat het met den Katholieken godsdienst jammerlijk gesteld is. Van alle kanten komen de booswichten, openlijke vijanden der Kerk, in dichte drommen op haar aanzetten, om haar met list en geweld, met woord en daad aan te vallen en af te breken. Zij staat bloot aan hoon en laster, en wordt bestookt met pamfletten die oproer en heiligschennis ademen. Het meest te betreuren is, dat zoovelen in hunne geschriften zich voordoen als vrienden die het niet zijn. Zij dringen zich in, en geven voor te strijden voor de Kerk; in den grond echter geven zij de waarheid over aan verachting. Het is hun slechts te doen om des te gemakkelijker door de filosofie en hare holle beweringen de onergdenkenden te misleiden, en de behulpzame hand te bieden aan razende vijanden der Kerk ²⁾. Wij hebben — zoo gaat de paus voort — ons gehaast hunne dwalingen in onze encykliken te veroordeelen. (Slaat dit op Lamennais?) Het heeft alleen ten gevolge gehad, dat zij het masker hebben afgelegd en zich geschaard hebben achter het vaandel des verraads. Dit vaandel keert zich tegen elke door God gestelde macht. Hiermede is echter 's pausen smart niet ten einde. Behalve degenen nl. die zich, tot ergernis van alle Katholieken, bij de verraders hebben aangesloten, zijn er anderen die zijn verdriet ten toppunt gevoerd hebben. Hij ziet mannen in het godgeleerde strijdperk treden die, uit nieuwigheidszucht, „altijd leerende en nooit tot de kennis der waarheid komende“, onderwijzers zijn geworden van de dwaling. Zij voeren hunne leeringen, die vreemd zijn aan het Christendom en volstrekt moeten worden afgekeurd, zelfs op de scholen in, en aarzelen niet ze van academische leerstoelen te verkondigen, Zoo verderven zij het pand des geloofs, dat zij voorwenden te willen beschermen. Tot dergelijke onderwijzers der dwaling rekent men in Duitschland George Hermes. In vermetelen hoogmoed wijkt hij af van den koninklijken weg dien de traditie en de kerkvaders gebaad hebben. Zelfs ziet hij daarop met minachting neder. Daarentegen meent hij een beteren weg gevonden te hebben, hoe duister die ook zij. Hij zoekt dezen weg in den twijfel, dien hij ten grondslag wil leggen van elk godgeleerd onderzoek, en in het beginsel dat hij heeft aan-

¹⁾ Zij is afgedrukt in de *Acta historico-ecclesiastica seculi XIX*, herausgeg. von G. F. H. Rheinwald, Hamburg, 1838, Jahrg. 35, p. 11—15.

²⁾ In de genoemde *Acta*, p. 11.

genomen dat nl. de Rede voor den mensch het eenige middel is om kennis te verkrijgen van bovennatuurlijke waarheden ¹⁾. De paus vermeldt dan, hoe hij een onderzoek naar Hermes' leeringen heeft laten instellen. Het vonnis der kardinalen die belast zijn met de H. Inquisitie houdt in: de schrijver heeft in zijne werken verscheidene ongerijmdheden, die vreemd zijn aan de leer der Katholieke kerk, samengeweven. Zij betreffen: den aard van het geloof, de H. Schrift, de overlevering, de Openbaring en het leerambt der Kerk, de bewijzen voor het bestaan van God, Gods wezen, heiligheid en rechtvaardigheid, de genade, de erfzonde en de vermogens van den gevallen mensch. Daarom moeten deze boeken worden veroordeeld en verboden. Voor een deel werpen zij slechts twistappels op, voor een ander deel voeren zij tot twijfelzucht; zij ondermijnen het godsdienstig geloof of rieken naar ketterij („haeresim sapientes”) ²⁾. Deze veroordeeling slaat niet enkel op de „Inleiding tot de Christelijk-Katholieke theologie”, maar ook op de „Christelijk-Katholieke dogmatiek”.

Hermes' leeringen worden niet als kettersch, maar slechts als „riekende naar ketterij” bestempeld. Hiermede moet men ten doel gehad hebben zijne nagedachtenis zooveel mogelijk te sparen en zijne talrijke vrienden en vereerders te ontzien. De toegebrachte slag — toch hard genoeg! — moet een teleurstellenden indruk gemaakt hebben op velen die gehoopt hadden, dat de leer van Hermes de brug zou vormen tusschen de nieuwere wijsbegeerte en het R.-Katholicisme, de verzoening tusschen de Kantiaansche kennisleer en het R.-Katholieke openbaringsgeloof.

Waar was de toevlucht? Weldra hebben de meesten zich aan de uitspraak van Rome onderworpen.

¹⁾ *Acta*, p. 12. ²⁾ *Acta*, p. 13.

HOOFDSTUK IV.

DE TRACTARIANS OF HET PUSEYISME IN DE ANGLIKAANSCH Kerk.

De beweging van de „Tractarians" behoort tot de geschiedenis der Anglikaansche kerk, die zich gaarne Katholiek noemt. Daarom is het gewenscht er hier gewag van te maken. Immers heeft deze beweging de Anglikaansche kerk gedwongen zich van hare verhouding tot het Roomsche-Katholicisme nauwkeurig rekenschap te geven. Het „Tractarianisme" heeft verder een onmiskenbaren invloed ondergaan van het Roomsche-Katholicisme. Een aantal Tractarians hebben zelfs het Roomsche-Katholicisme omhelsd. Omgekeerd heeft de Anglikaansche kerk onder de nawerking van het Tractarianisme bijgedragen tot het ontstaan van het Modernisme in de Roomsche-Katholieke kerk.

Het Tractarianisme heet ook wel Oxfordsche beweging, omdat het te Oxford ontstaan is. Nadat Pusey er de voornaamste leider van geworden was, is men gaan spreken van Puseyisme.

In het jaar 1833 begon eene kleine schaar van geestverwanten korte traktaatjes uit te geven met het doel zekere godsdienstige beginselen te verbreiden onder de tijdgenooten. Zij heetten daarom „Tracts for the times". De meeste besloegen niet meer dan vier à acht bladzijden druks, enkele waren langer. Na verloop van tijd is de omvang der traktaatjes eenigszins toegenomen. Omstreeks 1838 en later werden het zelfs verhandelingen van tientallen bladzijden dik. In het geheel zijn er negentig uitgegeven. Het negentigste verscheen in het jaar 1841. Sommige bezitters van de Tracts hebben ze tot boekdeelen vereenigd, met behoud van de afzonderlijke eigen pagineering, dus zonder eene doorlopende nummering van de bladzijden. De universiteits-bibliotheek te Utrecht bezit er vijf deelen van, eindigende bij Tract 88. Een volledig exemplaar, al de zes deelen omvattende, moet wel hoogst zeldzaam zijn.

De Tracts zijn bestemd voor groote kringen van lezers. Sommige zijn gericht tot de studenten, andere tot de geestelijkheid, de meeste tot het volk in zijn geheel. De schrijvers waren: J. H. Newman, Keble, Rowden, Menzies, Harrison, Pusey, bisschop Cosin, en anderen.

De beweging wordt dikwijls verkeerd beoordeeld. Opperflakkige schrijvers hebben gemeend, dat hare voorstanders van den aanvang af hunne blikken voornamelijk gericht hielden op Rome, dat het hun streven was in de Anglikaansche kerk op bedekte wijze de deur open te zetten voor Roomsche leer en gebruiken en het Protestantsch karakter dier kerk te verzwakken. Die voorstelling is verkeerd. Zij verwacht den oorsprong der beweging met een van hare gevolgen.

Juister is het den oorsprong van het Tractarianisme te zoeken in eene reactie tegen de kwijning van het kerkelijk en godsdienstig leven onder de leden der Anglikaansche kerk in de eerste decennien van de negentiende eeuw. De leiders der beweging zagen met leedwezen, dat er geen geestdrift was voor het kerkbezoek, dat niet weinigen zoowel de „lokalen" der Dissenters als de kerken der „Church of England" bezochten, dat de grenzen tusschen Anglikanen en Dissenters door velen werden weggedoezeld. Zij betreurden, dat er niet genoeg ontzag was voor de bisschoppen, te weinig begeerte om de sacramenten te ontvangen, dat de kerkelijke plichten te weinig beteekenden in het leven, dat velen, als zij aan de kerk een gering offer gebracht hadden, verder meenden met haar te hebben afgerekend. De aandacht was dus gericht, niet op de Roomsche, maar op de Engelsche kerk. Haar nieuw leven in te blazen, nieuwe sympathieën voor haar te wekken, de oogen te openen voor de zegeningen die zij naar hunne meening brengen kon, hare rechten te verdedigen, kortom haar te herstellen in haren ouden luister, — dat was het doel.

Veel is er naar het oordeel der Tractarians in verval geraakt. In kleinere kerken wordt slechts eens in de week dienst gehouden, nl. op den Zondag en verder niet. Ook al zijn er meer diensten, dan worden zij toch door een zeer gering aantal personen bijgewoond. Slechts op een klein aantal plaatsen verricht men nog den kerkdienst op weekdagen. Maar de leeken vinden het reeds eene opoffering als zij des Zondags naar de kerk komen; op de overige dagen behartigen zij hunne zaken ¹⁾. Hoe geheel anders — aldus klagen de Tractarians — was dit in de oude Christelijke kerk, toen men verplicht was minstens iederen Zondag het Avondmaal te genieten, ja toen er plaatsen waren waar men elken dag de communie ontving ²⁾. Ook in de Anglikaansche kerk heeft van oudsher het voorschrift gegolden, dat in elke kerk dage-

¹⁾ *Tracts for the times, by members of the university of Oxford*, London, 1834 (Rivington), Vol. I, fol., 1833/34, *Tract XXV*, p. 4 seq. ²⁾ *Tracts for the times*, Vol. I, *Tract. VI*, p. 4.

lijks morgen- en avondgodsdienstoefening moest worden gehouden¹⁾. Oorspronkelijk werd in die kerk het Avondmaal zelfs elken dag gevierd²⁾. Nog is het plicht zoo dikwijls mogelijk en liefst iederen dag aan het Avondmaal deel te nemen³⁾. Welk een groot verschil, zeggen de Tractarians, is hier ingetreden! Vele duizenden zijn gedoopt, belijden, zooals het heet, jaar in jaar uit den Christelijken godsdienst, doch ontvangen nooit van hun leven het sacrament van Christus' lichaam en bloed. Zeer weinigen ontvangen het meer dan een- of tweemaal in het jaar⁴⁾. Als in den kerkdienst de Avondmaalsviering zal aanvangen, verlaat de overgrootste meerderheid het gebouw⁵⁾.

De schrijvers der Tracts zijn conservatief ten opzichte van alwat van de vaderen overgeleverd is. Er gaan stemmen op om verandering te brengen in het „Boek der openbare gebeden” (The Book of Common Prayer). Ieder heeft er iets in af te keuren. Zij echter verzetten zich daar krachtig tegen, en willen het gansche boek van *a* tot *z* gehandhaafd hebben⁶⁾. Voor hen is dit boek een van de heiligste zaken, waaraan zij slechts met eerbiedige hand geraakt willen hebben. Zij schatten het maar weinig lager dan den Bijbel⁷⁾. Velen hebben bezwaar tegen het formulier voor de kerkelijke begrafenis, omdat daarin de hoop wordt uitgesproken dat de overledene — wie hij moge geweest zijn — zal ingaan in de zaligheid. Men vindt dit stuitend, omdat het gezegd wordt van iedereen, hoe ergerlijk zijn leven ook was. De schrijver van het derde traktaat zou echter liever zien, dat op openbare zondars de excommunicatie werd toegepast; immers voor dezulken behoeft het begrafenis-formulier niet voorgelezen te worden. Is de excommunicatie in onbruik geraakt? Maar als allen er voor zijn, kan zij weder in toepassing gebracht worden⁸⁾. Behalve de excommunicatie is ook de wederopneming der boetelingen in verval. De excommunicatie is eene proces-akte geworden in eene procedure voor den burgerlijken rechter⁹⁾. Velen ergeren zich aan de vervloeking in de Athanasiaansche geloofsbelijdenis, die in de liturgie wordt voorgelezen. De Tractarians nemen echter deze vervloeking in bescherming¹⁰⁾. In verval is ook de viering van de heiligen-dagen¹¹⁾. Dat de Aschwoensdag in onbruik is geraakt, betreuren zij zeer. Deze gelukkige dagen

¹⁾ *Ib.*, *Tract VI*, p. 3. ²⁾ *Tract XXVI*, p. 9, in de *Tracts*, Vol. I. ³⁾ *Tract XXVI*, p. 5. ⁴⁾ *Tract XXVI*, p. 7. ⁵⁾ *Tract XXVI*, p. 6. ⁶⁾ *Tract III*, p. 1—5, in de *Tracts*, Vol. I. ⁷⁾ *Tract XIII*, p. 11, in Vol. I. ⁸⁾ *Tract III*, p. 6 seq. ⁹⁾ *Tract XLI*, p. 2, in Vol. I. ¹⁰⁾ *Tract XXII*, p. 13, in Vol. I. ¹¹⁾ *Tract XXXVIII*, (p. 4), in Vol. I.

uit de geschiedenis der Kerk zijn voorbij, zeggen zij ¹⁾). Smalend merken zij op, dat men in hunne dagen al te zeer stoft op verlichting en vrijheid ²⁾). Ja, mistroostig stellen zij vast, dat de Engelsche kerk na de Hervorming evenzeer in verval is geraakt als het Jodendom na de ballingschap ³⁾). Het bovenstaande vormt nog maar een deel van hunne grieven. Hun ideaal is al die gebreken te herstellen, voor verslapping ijver in de plaats te doen treden, aan de Kerk hare macht en beteekenis in het volksleven terug te geven, haar als vanouds te maken tot de beheerscheresse der geesten. Gevoelen de Tractarians, dat de Engelsche kerk door het gezag van koning en parlement in een staat van onderdrukking of althans van onvrijheid verkeert? Hier en daar geven zij inderdaad in voorzichtige woorden te verstaan, dat het beter ware als de Kerk, ten minste op bepaalde punten, vrij gelaten werd om zichzelf te besturen.

Bijzonder erg trekken zij zich echter de afhankelijkheid der Kerk van het staatsgezag niet aan. Eer het tegendeel schijnt het geval. De scheiding van Kerk en Staat wordt als een naderend onheil gevreesd. „Zouden", zoo vraagt de schrijver van het eerste traktaat, „de regeering en het volk hunnen God zóó ver vergeten, dat zij de Kerk tegen den grond wierpen, haar beroofden van hare eereplaats en hare bezittingen? Wij weten maar al te goed, hoe beklagenswaardig de toestand is van kerkelijke lichamen die door den Staat niet gesteund worden" ⁴⁾). Elders heet scheiding van Kerk en Staat niet meer of minder dan heiligschennis, sacrilege ⁵⁾). Het hindert hun niet, dat de koning door de Kerk gehuldigd wordt als haar hoofd in het tijdelijke, dat zij hem bekleedt met hetzelfde oppergezag in kerkelijke hetwelk hij reeds bezit in burgerlijke zaken ⁶⁾). Van den koning wordt gesproken van „our Sovereign, God's vicegerent, and the nursing-father of His Church" ⁷⁾). Het is waar, dat zij hem het recht ontzeggen, om zich te bemoeien met zuiver geestelijke aangelegenheden, met de leer, de liturgie of de sacramenten ⁸⁾). Als de staatsgodsdienst, zeggen zij, Roomsche-Katholiek werd, zouden wij niet gehouden zijn ons daarmede te vereenigen, omdat wij dan in strijd zouden komen met eenige van de voornaamste artikelen van onze geloofsbelijdenis. Maar als de Staat het waarnemen van heiligen-dagen of van een nationalen boetedag verordende,

¹⁾ In de *Tracts for the times*, Lond. 1839, Vol. II (for 1834/5), *Tract LVI*, p. 4. ²⁾ *Tract LVI*, p. 4, in Vol. II. ³⁾ *Tract XXXI*, p. 2, in Vol. I. ⁴⁾ *Tract I*, p. 1 seq. ⁵⁾ *Tract LIX*, p. 1, in Vol. II. ⁶⁾ *Tract V*, p. 12 seq. ⁷⁾ *Tract LI*, p. 16, in Vol II. ⁸⁾ *Tract V*, p. 12 seq.

zou het de plicht zijn van een goed onderdaan om te gehoorzamen ¹⁾. Maar het parlement, dat immers behalve uit geloovigen, ook uit ongeloovigen, ketters en scheurmakers bestaat, wordt onbevoegd verklaard om in het „Book of Common Prayer” veranderingen te brengen ²⁾. Dat de Staat zich aanmatigt eene nieuwe indeeling van zekere bisdommen te maken, wordt afgekeurd ³⁾. Dat de koning de bisschoppen benoemt, wordt niet veroordeeld; slechts betreuren de Tractarians, dat de verkiezing door de kanunniken en de bevestiging door den aartsbisschop, waardoor ongeschikte elementen konden geweerd worden, tot bloote formaliteiten zijn gedaald ⁴⁾. Zelfs de straffen die Christelijke magistraten opleggen, kunnen de kerkelijke tucht niet vervangen ⁵⁾. Intusschen worden van de scheiding van Kerk en Staat ook wel moreele voordeelen verwacht.

Laat — zoo roepen zij aan hunne lezers toe — die scheiding ons berooven van al onze voorrechten, geen nood! „Wij zullen dan geen ruimer woning hebben dan gij, en geen fijner kleederen dragen. Dan zult gij op ons zien, niet als op heeren, zooals nu; niet als op uwe meerderen in maatschappelijke positie. Toch zult gij ons erkennen als boden van Hem, die ziet en werkt in het verborgene en niet oordeelt naar het uiterlijke. Dan zult gij ons eeren met een reinere eer dan tegenwoordig; immers als degenen aan wie de sleutels van hemel en hel zijn toevertrouwd” ⁶⁾.

Een groot gevaar voor de Kerk zien de Tractarians in de Dissenters, vooral omdat zoovele leden der Kerk de godsdienstoefeningen der Dissenters bijwonen ⁷⁾. Het is den Tractarians eene ergernis, dat talrijke leden der Kerk slechts vragen, welke predikant hen door zijne prediking het meest sticht, maar niet krachtens welk gezag hij optreedt. Zij loopen van kerk naar kerk, of van kerk naar „meeting” — hiermede zijn de godsdienstoefeningen der Dissenters bedoeld — als schapen zonder herder. Zij kiezen een predikant uit die hunnen smaak bevredigt. Het eerste dat zij doen als zij een geestelijke ontmoeten, is: zijne leer beoordeelen. Hoe staan zij tegenover de uitspraak van den Apostel in Hebr. XIII, vs. 17: „Weest uwen voorgangeren gehoorzaam en onderdanig” ⁸⁾. Er zijn er die beweren: als iemand predikt wat recht en goed is, bevat dit het beste bewijs van zijne ordening, buiten de plechtigheid der bisschoppelijke handoplegging om. Deze

¹⁾ *Tract LI*, p. 6. ²⁾ *Tract IV*, p. 8, in Vol. I. ³⁾ *Tract II*, p. 2. ⁴⁾ *Tract LI*, p. 4, in Vol II. ⁵⁾ *Tract LV*, p. 7, in Vol II. ⁶⁾ *Tract X*, p. 4, in Vol I. ⁷⁾ *Tract XLVII*, p. 2, in Vol II. ⁸⁾ *Tract XI*, p. 7, in Vol. I.

bewering wordt krachtig tegengesproken. Het is Gods gebod bij de Kerk te blijven en niet naar de Dissenters te gaan. Mag ik dan geen gebruik maken van mijne Christelijke vrijheid, en deelnemen aan den eeredienst die mij het diepst roert? Dit zou het geval zijn als God geen voorganger voor u gekozen had. Alsdan hadt gij misschien gebruik mogen maken van uwe Christelijke vrijheid zooals gij het noemt, en naar welgevallen elke vergadering of elken eeredienst bijwonen. Maar nu Hij u een uitdrukkelijk bevel gegeven heeft, moogt gij dit niet veronachtzamen. Wat anders eene zaak zou wezen waaraan weinig gelegen was, wordt thans eene daad van ongehoorzaamheid en zonde ¹⁾. Hoe, als de ontwaakte angstige zondaar gaat naar een prediker van de Dissenters omdat — gelijk hij het uitdrukt — dit hem zoo goed doet? Ofschoon hij zich voor Gods aangezicht niet verantwoorden kan, is hij niet de eenige schuldige. De Dienaren (Ministers) der Kerk zijn ook niet vrij te pleiten. Zij hadden hem moeten onderrichten dat de sacramenten, niet de prediking, het middel zijn om deel te hebben aan de goddelijke genade, en dat de Apostolische ordening eene kracht bezit die hare beteekenis heeft voor de geheele Kerk ²⁾. Het eenenvijftigste traktaat is een uittreksel uit Barrow, waarin de schrijver tracht te bewijzen, dat in het algemeen afwijking van de Kerk zonde is („Dissent is sin”) ³⁾.

Op hatelijke wijze wordt herinnerd aan de vervolgingen waaraan de aanhangers der ware Kerk hebben blootgestaan. Wij leden, zoo luidt het, met den goeden koning Karel (I) door de hand der Dissenters; in de dagen van Bloody Queen Mary door de hand der Roomsche-Katholieken; en in de eerste drie eeuwen na Christus door de hand van Heidenen en Joden ⁴⁾. In de zestiende eeuw hebben de Papisten of Romanisten degenen die hunne toevoegsels tot het Katholieke geloof verwierpen, levend verbrand; in de zeventiende eeuw hebben de Protestantsche Dissenters de geestelijken verdreven, de kerken gesloten en het gebruik van de Anglikaansche liturgie verboden ⁵⁾. Nog heden gaat dit voort. Ook in onze dagen — aldus de klacht der Tractarians — vuurt de Satan ongehoovigen, Papisten en Protestantsche dissenters aan om onze Kerk, een onderdeel van de Katholieke en Apostolische kerk te verwoesten ⁶⁾. De Presbyteriaansche voorgangers (Ministers) hebben zich eene macht aangematigd die hun nooit is toe-

¹⁾ *Tract XI*, p. 7, in Vol. I. ²⁾ Advertisement, vóór Vol. I, p. IV. ³⁾ *Tract LI*, p. 2, in Vol. II; vergel. *Tract XI*, p. 3. ⁴⁾ *Tract XXIII*, p. 3, in Vol. I. ⁵⁾ *Tract XXXVI*, (p. 6), in Vol. I. ⁶⁾ Ibidem, (p. 7).

gekend. Zij hebben gemeend te mogen ordenen, en eenegeregelde opeenvolging van voorgangers te verzekeren, zonderdat zij hiertoe eenige lastgeving ontvangen hadden ¹⁾. Dit is juist wat hen veroordeelt ²⁾. De Christelijke gemeenschappen (communities) van Holland, Schotland en andere landen zullen eenmaal schuld moeten belijden, daar zij de Apostolische ordening der voorgangers geringgeschat hebben ³⁾.

Herhaaldelijk wordt betoogd dat de bisschoppen de opvolgers der Apostelen zijn ⁴⁾. De Apostelen hebben anderen tot hunne opvolgers aangesteld, en dezen weder anderen; dat zijn de bisschoppen ⁵⁾. De dragers nu der Apostolische successie worden in het Britsche rijk alleen in de Engelsche kerk gevonden ⁶⁾. Het is dus plicht van alle geestelijken zich rondom den bisschop te scharen, als om hun hoofd, en hem eendrachtig te schragen ⁷⁾. De onkunde betreffende kerkelijke aangelegenheden is evenwel zeer groot. Als men vraagt: „wie zijn de opvolgers der Apostelen?” hooren sommigen met verbazing dat het antwoord luidt: de bisschoppen ⁸⁾. Met uitspraken van Clemens Romanus en Ignatius wordt het bisschoppelijk gezag bevestigd ⁹⁾. Hun gezag rust niet op het bezit van wondermacht noch op dat van buitengewone genadegaven, maar enkel op hun ambt ¹⁰⁾. Onder de bisschoppen der Engelsche kerk is er niemand die niet kan bogen op eene lange lijst van voorgangers, opklimmend tot St. Petrus en St. Paulus. „Maar deze bisschoppen doen geen wonderen?” Inderdaad, zeggen de Tractarians. Men moet echter wondermacht streng scheiden van prediking en bediening der sacramenten ¹¹⁾. Waarom werden de Apostelen met wondermacht bekleed? Om de menschen in Christus te doen gelooven. De wonderen hebben als stelling gediend, maar zij zijn niet het huis ¹²⁾. Thans heeft men ze dus niet meer van noode ¹³⁾. Daarentegen is zonder de Apostolische successie geen ware viering van het Avondmaal denkbaar; immers dan ontbreken de bisschoppen die bevoegd zijn om het te bedienen ¹⁴⁾. Door de Apostolische successie bleef de ware leer voor ons behouden ¹⁵⁾. Daarentegen hebben zij die haar loslieten alle vastheid in de leer verloren ¹⁶⁾.

Had Episcopius de kerkvaders der eerste drie eeuwen beter bestudeerd, dan zou hij het niet hebben voorgesteld alsof de

¹⁾ *Tract VII*, p. 2, in Vol. I. ²⁾ *Ibidem*. ³⁾ *Tract VIII*, p. 4, in Vol. I. ⁴⁾ *Tract I*, p. I. ⁵⁾ *Tract VII*, p. 2, in Vol. I. ⁶⁾ *Tract IV*, p. 5. ⁷⁾ *Tract III*, p. 8. ⁸⁾ *Tract X*, p. 2. ⁹⁾ *Tract XII*, p. 13. ¹⁰⁾ *Tract XXIV*, p. 6. ¹¹⁾ *Tract XXX*, p. 1, in Vol. I. ¹²⁾ *Ib.*, p. 3. ¹³⁾ *Tract XXX*, p. 2. ¹⁴⁾ *Tract LII*, p. 7, in Vol. II. ¹⁵⁾ *Tract LIV*, p. 2 seq., in Vol. II. ¹⁶⁾ *Tract LVII*, p. 3, in Vol. II.

oude Kerk de Ariaansche en de Sociniaansche leer omtrent den Persoon des Verlossers niet voor ketterij zou gehouden hebben ¹⁾. Groot zijn de zegeningen aan het bezit van bisschoppen verbonden ²⁾.

Langs dezen weg komen de Tractarians tot priesterverheerlijking, autoriteitsgeloof en traditionalisme. Beschouw — zoo luidt het — uwen geestelijke als handelende krachtens eene opdracht van menschen, gij moogt zijn gezag eerbiedigen, hem vereeren en liefhebben, dit kan geen godsdienstige vereering heeten; er is niets gewijds aan hem. Maar leer in hem zien den Gezant van Christus, geroepen om den mensch te brengen tot de gehoorzaamheid aan God, en alles verandert ³⁾. De geestelijken mogen dus op zichzelf toepassen: wij zijn de Gezanten van Christus. De Heer heeft ook tot hen gezegd: „gelijk de Vader mij gezonden heeft, zend ik u” ⁴⁾. Leeken meenen, dat zij aan de geestelijken hun gezag geschonken hebben, en het hun dus weder kunnen ontnemen. Dit geldt echter slechts van de kerkelijke goederen; deze kunnen zij confisqueeren. Overigens moeten de geestelijken, wat hunne bevoegdheid betreft, zich beroepen op hunne goddelijke zending ⁵⁾.

De schrijver van Tract LI betoogt, dat iemand veilig wandelt, die als beginsel aanneemt: ik volg het voorbeeld van mijne voorvaderen, van mijn land, of van de heilige martelaren in het verleden, en ik doe mijn geloof rusten op het gezag van hen die krachtens hun ambt opvolgers zijn van de Apostelen ⁶⁾. Eene opmerkelijke aanbeveling van het autoriteitsgeloof!

„Laat ons voor een oogenblik” — aldus de schrijver van Tract XLV — „onderstellen, dat van het episkopaat geen melding gemaakt werd in de Schrift, dan zouden wij toch verplicht zijn het te aanvaarden. Waarom? Omdat de eerste Christenen het aanvaard hebben” ⁷⁾. Een onverbloemd traditionalisme wordt hier gehuldigd. Elders luidt het: „wij zijn gehouden het geloof onzer voorvaderen te aanvaarden, als aan ons overgeleverd in een gezaghebbenden vorm, op overeenkomstige wijze als wij de Schrift aanvaarden” ⁸⁾.

De priesterverheerlijking wordt sacerdotalisme: men begint de onmisbaarheid van den priester te leeren. Niet alleen bij Doop en Avondmaal, maar ook bij het dagelijksche morgen- en avondgebed, de catechisatie, de huwelijksinzegening, het

¹⁾ *Tract LVII*, p. 10, in Vol. II. ²⁾ *Tract LII*, p. 6, in Vol. II; *Tract VI*, p. 5, in Vol. I. ³⁾ *Tract IV*, p. 7. ⁴⁾ *Tract XVII*, p. 5. ⁵⁾ *Tract I*, p. 4; *Tract XXXV*, (p. 3), in Vol. II. ⁶⁾ *Tract LI*, p. 14, in Vol. II. ⁷⁾ *Tract XLV*, p. 4, in Vol. I. ⁸⁾ *Tract LI*, p. 7, aanteekening, in Vol. II.

krankenbezoek en de begrafenis is de vergadering der Christenen onvolledig, de dienst onvolmaakt, tenzij er een geestelijke tegenwoordig is ¹⁾. In het vijfde traktaat leest men: „ordening of, zooals het heet wanneer het een bisschop geldt, wijding, wordt niet precies gedekt door de definitie van een sacrament. Niettemin is het een ritus die in hooge mate een sacramenteel karakter draagt” ²⁾.

Met eene verheven opvatting van de bisschoppelijke waardigheid gaat eene even verheven opvatting van de beteekenis der Kerk gepaard. In de Anglikaansche kerk is niet het nationaal karakter de hoofdzaak, maar dit, dat zij deel uitmaakt van de Katholieke en Apostolische kerk. „De Engelsche kerk is niet alleen de ware, maar de oorspronkelijke Kerk van Christus, gevestigd in Engeland”. „Gewoonlijk noemen wij de Papisten of aanhangers van den paus Katholieken, doch eigenlijk zijn wij de ware Katholieken. Deze term toch beteekent enkel: leden van Christus' algemeene kerk” ³⁾. „Onze Kerk is voortgekomen uit de ware Kerk, die Christus stichtte te Jeruzalem. Geen van de sekten kan hierop bogen. Zij is een tak van die Heilige Kerk, aan welke Christus beloofde, dat Hij met haar zou blijven tot het einde der wereld”. „Wanneer de Heer sprak van Zijne Kerk, bedoelde Hij eene Kerk zooals de Kerk van Engeland” ⁴⁾.

Onfeilbaarheid in de leer is, evenmin als het vermogen om wonderen te doen, aan de opvolgers der Apostelen geschonken. Kunnen dan alle voorgangers der Kerk in dwaling vervallen? Christus' belofte is ons borg, dat dit nooit met de geheele Kerk geschieden zal. En de Kerk van Engeland is ten minste nooit afvallig geworden. Hoe kwam dat? Doordat zij steeds heeft vastgehouden aan de Schrift ⁵⁾. Slechts de Duivel wil, dat men in de Kerk niet meer dan eene menscheelijke instelling zal zien, en in de geestelijken staatsdienaren ⁶⁾. Hiertegenover stellen de Tractarians: „geen zaligheid buiten de Kerk” ⁷⁾.

De heerschende geringschatting van de leer wordt hier dus beslist veroordeeld. Velen meenen, dat men Gode reeds behaagt als men Jezus Christus maar oprecht aanhangt, dat het er dan niet op aankomt of men de verborgenheden van het orthodoxe Katholieke geloof, de Drieëenheid, de Menschwording, en de gemeenschap met God door middel van de sacramenten aanneemt. Ten onrechte. Is de vroom-

¹⁾ *Tract XII*, p. 4. ²⁾ *Tract V*, p. 10. ³⁾ *Tract XXX*, p. 5, in Vol. I. ⁴⁾ *Tract XXIX*, p. 5, in Vol. I. ⁵⁾ *Tract XXX*, p. 4 seq., in Vol. I. ⁶⁾ *Tract LVIII*, p. 3. ⁷⁾ *Tract II*, p. 3; *Tract LI*, in Vol. II, p. 12.

heid des harten alles en de leer niets? Maar men denke aan Galat. I, vs. 8: „Indien een engel uit den hemel u een ander evangelie verkondigt dan wij u verkondigd hebben, hij zij vervloekt" ¹⁾).

De Tractarians zijn van oordeel, dat de Kerk eene tweede Hervorming behoeft, daar zij haar eigen beginselen, uitgesproken in de zestiende eeuw, vergeten heeft. In onbruik geraakte instellingen zouden moeten herleven. Aan de geloofsbelijdenis dienden enkele artikelen toegevoegd te worden. In den Katechismus zou eene afdeeling ingelascht moeten worden over de macht der Kerk ²⁾. Wij hebben nu eenmaal, zeggen zij, een ander middelpunt in onze leer (dan het voorgeslacht), nl. de Kerk. Gelijk het stelsel van Ptolemaeus werd vervangen door dat van Copernikus, omdat het middelpunt verplaatst werd, moet ook wijziging gebracht worden in de leer ³⁾.

Volgens de Tractarians zijn er te weinig vastendagen ⁴⁾. Men moet weliswaar niet vasten of bidden om van de menschen gezien te worden; dit belet echter niet, dat men de vasten, door de Kerk voorgeschreven, openlijk waarneemt ⁵⁾. Wat is vasten? Het is gehoorzaamheid bewijzen aan de Kerk, en dus een plicht ⁶⁾. Vooral op het persoonlijke of particuliere vasten, dat niet is voorgeschreven en waarvan anderen niets behoeven te bemerken, wordt aangedrongen ⁷⁾. Met lof wordt gewaagd van de „fellows" van een voornaam college te Oxford, die in de lente elken Woensdag en Vrijdag vasten ⁸⁾. Zelfs de mortificatie wordt aangeprezen ⁹⁾.

Het recht van den geloovige op eigen onderzoek wordt met de eene hand toegestaan en met de andere teruggenomen. De Kerk toch wordt gehuldigd als de bevoegde uitlegster der Schrift, van welker uitspraken het gevaarlijk is af te wijken ¹⁰⁾. Het is niet alleen onmisbaar om tot de Kerk te behooren, maar ook om de sacramenten te genieten ¹¹⁾. De boete is wel geen sacrament, maar de geestelijke bezit eene speciale lastgeving om met gezag de absolutie aan den boeteling aan te kondigen ¹²⁾. Het vormsel, dat de bisschop toedient, wordt verheerlijkt ¹³⁾. Niet onbelangrijk is het historisch betoog voor de oudheid van zekere litur-

¹⁾ *Tract XXX*, p. 4 seq., in Vol. I. ²⁾ *Tract XLI*, (p. 1—4), in Vol. I. Zie ook *Tract XXXVIII*, (p. 9); en *Tract XLI*, (p. 5). ³⁾ *Tract XLIX*, p. 1, in Vol. II. ⁴⁾ *Tract XVIII*, p. 20. ⁵⁾ *Tract LXVI*, p. 3, in Vol. III. ⁶⁾ *Tract LXVI*, p. 2. ⁷⁾ *Tract XXI*, in Vol. I; *Tract LXVI*, p. 1 seq., in Vol. II. ⁸⁾ *Tract LXVI*, p. 5. ⁹⁾ *Tract XXI*, in Vol. I; *Tract XLVIII*, p. 4, in Vol. II. ¹⁰⁾ *Tract V*, p. 13. ¹¹⁾ *Tract XI*, p. 3. ¹²⁾ *Tract LXII*, p. 3, in Vol. II. ¹³⁾ *Tract X*, p. 3.

gieën ¹⁾. Punten van overeenkomst van de liturgie der Engelsche kerk met de oudst-bekende liturgieën worden aangewezen ²⁾.

Hoedanig is de verhouding der Tractarians tot de R.-Katholieke kerk? Zij weten zeer wel, dat zij veelvuldig beschuldigd worden van papisme ³⁾. Dat dit verwijt gegrond zou wezen, loochenen zij echter bij herhaling ⁴⁾. Zij schromen niet het papisme eene pest te noemen ⁵⁾. Luther heeft volgens hen tegen de Roomsche partij de waarheid verdedigd ⁶⁾. Tot lof van de Hervormers wordt gezegd, dat zij wel de Roomsche misbruiken betreffende het vasten hebben ter zijde gesteld, maar het vasten zelf hebben gehandhaafd ⁷⁾. Slechts wanneer de biecht wordt toegepast naar de oorspronkelijke Luthersche opvatting, valt er iets schoons in te ontdekken ⁸⁾. Er bestaan echter Roomsche gebruiken, waarvan geen spoor in de Oude Kerk kan worden aangewezen ⁹⁾. De private missen worden veroordeeld ¹⁰⁾. De transsubstantiatie heet iets monsterachtigs, ja, „a leprosy” ¹¹⁾. Ten onrechte leeren Romanisten of Papisten, dat de beelden van God en de Heiligen vereerd moeten worden; dat men de Maagd Maria en andere Heiligen moet aanroepen; dat alle kerken gehoorzaamheid verschuldigd zijn aan den paus van Rome ¹²⁾. Het gebruik van wijwater behoort niet in de Kerk, evenmin als het dragen van brandende kaarsen in processieën. De processieën trouwens zijn terecht afgeschaft ¹³⁾. St. Paulus' aanbeveling van het ongehuwde leven, waar dit gewenscht was voor een zeker godsdienstig doel, is te kwader ure veranderd in eene wet voor de geheele geestelijkheid ¹⁴⁾.

De heilige Katholieke leer waarin de Kerk werd opgebouwd bij hare stichting, is ontaard in het pausdom ¹⁵⁾. Ten onrechte heeft het concilie van Konstanz aan de leeken den kelk ontnomen ¹⁶⁾. De veroordeeling van Wycliffe door hetzelfde concilie wordt afgekeurd ¹⁷⁾.

Eene reeks van verschilpunten met de Roomsche kerk worden als volgt opgesomd:

Het is onschriftuurlijk met de Kerk van Rome te zeggen, dat wij gerechtvaardigd worden door inwonende gerechtigheid. Even onschriftuurlijk is de bewering, dat de goede werken van

¹⁾ *Tract LXIII*, p. 2 seq. ²⁾ *ib.*, p. 7—9. ³⁾ *Tract XXXVIII*, (p. 9), in Vol. I. ⁴⁾ *Tract XL*, (p. 14), in Vol. I; *Tract XLI*, (p. 5), in Vol. I. ⁵⁾ *Tract XX*, p. 3. ⁶⁾ *Tract XV*, p. 11. ⁷⁾ *Tract XVIII*, p. 7. ⁸⁾ *Tract XVII*, p. 4. ⁹⁾ *Tract XXXIV*, (p. 16), in Vol. I. ¹⁰⁾ *Tract XXVI*, p. 7. ¹¹⁾ *Tract XVII*, p. 16 seq. ¹²⁾ *Tract XXXVI*, (p. 5). ¹³⁾ *Tract XLI*, (p. 4), in Vol. I. ¹⁴⁾ *Tract XLV*, p. 1, in Vol. I. ¹⁵⁾ *Tract XLV*, p. 1, in Vol. I. ¹⁶⁾ *Tract XXVIII*, p. 24. ¹⁷⁾ *ib.*, p. 24.

een gerechtvaardigd man hem de eeuwige zaligheid waarlijk doen verdienen. De leer der transsubstantiatie is eene profane en goddelooze leer. De onthouding van den kelk aan de leeken is eene drieste inbreuk op hunne voorrechten als Christenen. Het misoffer is niets dan eene godslasterlijke en gevaarlijke verbastering, noch gegrond op de Schrift, noch op de Christelijke oudheid. Beeldenvereering levert gevaren op voor de minder ontwikkelden, dat is voor het meerendeel der Christenen. Aflaten zijn eene monsterachtige uitvinding. De leer van het vagevuur is strijdig met de Schrift, eene wreede bedreiging voor het betere deel der Christenen. Het verrichten van den kerkdienst in eene vreemde taal is eene verbastering. De gedwongen biecht berust op geen voorschrift, en vormt eene gevaarlijke praktijk. Wie de Heiligen aanroept geeft aan het schepsel de eer die toekomt aan den Schepper. Er bestaan geen zeven sacramenten. De Roomsche leer van de traditie is onscriptuurlijk. De paus kan zijne aanspraak op den rang van universeelen bisschop niet handhaven ¹⁾.

Toch zijn de Tractarians niet zóó anti-Roomsch als men op grond van het voorafgaande wel zou kunnen denken. De Oude Kerk, zeggen zij, telde vier of vijf patriarchaten. Dat van Rome was het eerste van alle. Dus de bisschop van Rome kon de eere-primaat van de geheele Christenheid genoemd worden. Doch na verloop van tijd hebben de pausen, niet tevreden met de eer die hun was toegekend, getracht daarenboven ook macht te verkrijgen over de geheele Kerk ²⁾.

Hoe staat het met de bisschoppen die de paus benoemt in Engeland? Hierin gaat hij de grenzen zijner macht te buiten ³⁾. Men kan er zich over verwonderen, dat de bestrijding niet scherper is. De voornaamste grief blijft, dat één bisschop zich eene zekere tirannie heeft aangematigd over alle landen ⁴⁾.

Sommigen beweren: wie de Apostolische successie wil handhaven, moet toegeven dat de tegenwoordige geestelijken hunne ordening eigenlijk ontleenen aan de Roomsche kerk. Mag hij dus het pausdom wel verwerpen? Hierop antwoorden de Tractarians: „Rome mag thans haeretisch heeten, maar dit was niet zoo in de eerste eeuwen. Als het afvallig geworden is, heeft zulks plaats gehad ten tijde van het concilie van Trente. Toen, en niet eerder, heeft de Roomsche gemeenschap zich vereenigd met de zaak van den Antichrist. Geen van de valsche leeringen die de Roomschen nu verkondigen, golden als de leer der Kerk vóór de Reformatie. Daar onze geestelijken

¹⁾ *Tract XXXVIII*, (p. 11), in Vol. I. ²⁾ *Tract XV*, p. 6. ³⁾ *Tract XXX*, p. 6. ⁴⁾ *Tract XLV*, p. 1, in Vol. I.

hunne ordening al vroeger ontvangen hadden, is de geldigheid van hunne ordening onaangetast gebleven" ¹⁾).

De Engelsche kerk heeft aan de oude geloofsbelijdenissen nieuwe artikelen toegevoegd. De Roomschen hebben op het concilie te Trente hetzelfde gedaan. Hunne artikelen heeten „onchristelijk", de andere „waar" ²⁾). Is de veroordeeling niet krachtiger? zou men willen vragen. Ridley en Laud worden in éénen adem genoemd ³⁾). Met diepen eerbied wordt gesproken van koning Karel, den martelaar ⁴⁾). Op de Roomsche lijn komt men ook nog met het betoog, dat in de Kerk der eerste eeuwen meer ritussen en gebruiken in zwang waren dan in de Schrift vermeld worden ⁵⁾), zooals bijv. het maken van een kruisteeken bij den Doop; terwijl het in toepassing brengen van zoodanige gebruiken, als zij maar niet strijden met de Schrift, wordt aanbevolen ⁶⁾).

Hoedanig is nu de verhouding van de Tractarians tot het Protestantisme? De Engelsche kerk wordt door hen gerekend tot de Protestantsche kerken. „Geen der Protestantsche kerken", zoo luidt het in Tract XXVII, „twijfelt aan de werkelijke tegenwoordigheid van Christus' lichaam in het Avondmaal. Het is gemakkelijk getuigenissen aan te halen van Gereformeerde kerken en Gereformeerde schrijvers die dit bevestigen. Om te beginnen: de Kerk van Engeland" ⁷⁾).

Bij de Reformatie is wel iets van den zuurdeesem der oude theologie bewaard gebleven; maar de aard en de beginselen dezer Kerk zijn altijd geweest wat men Protestantsch pleegt te noemen ⁸⁾). De Hervormers worden om hunne bezadigdheid geprezen, daar zij het vasten in stand hielden, maar de misbruiken daaraan verbonden afschaften ⁹⁾).

Evenwel worden in het Protestantisme ernstige verkeerdheden aangewezen. Het Protestantisme huldigt het recht van eigen oordeel. Hiervan is echter veel misbruik gemaakt, zoodat het tegenwoordige geslacht weigert eenig gezag te erkennen, dat niet op redeneering gegrond is ¹⁰⁾). Elk godgeleerd stelsel heeft de neiging in iets verkeerd te ontaarden. „De tegenwoordige toestand van Genève (bedoeld is de Gereformeerde kerk) doet zien wat het resultaat is van het langdurig vasthouden aan een stelsel van eigenwilligheid (the system of self-will). Wat was de verkeerde neiging van het Protestantisme ook in Engeland? Alles moest gegrond-

¹⁾ Tract XV, p. 10 seq. ²⁾ Tract XXXVIII, (p. 9), in Vol. I. ³⁾ Tract XXXI, p. 1. ⁴⁾ Tract XL, (p. 12), in Vol. I. ⁵⁾ Tract XL, (p. 1). ⁶⁾ Tract XL, (p. 2). ⁷⁾ Tract XXVII, p. 3. ⁸⁾ Tract XXXVIII, p. 1 seq., in Vol. I. ⁹⁾ Tract XVIII, p. 7. ¹⁰⁾ Tract XVIII, p. 2.

vest zijn op de Schrift. Hierdoor kwam men er toe eene buitensporige waarde te hechten aan exegese, aan taalkennis. Dit leidde tot een koud intellectualisme" ¹⁾).

Het verzaken van de Apostolische successie der bisschoppen heeft verder in nagenoeg alle landen de kerkleer in verval gebracht. Dit geldt van de Luthersche kerken in Noord-Duitschland, de Presbyteriaansche of Gereformeerde kerken van Zwitserland, Holland en Schotland, met hare vertakkingen in Frankrijk, Duitschland, Engeland en Ierland, in de Congregational- of Independenten-kerken in Engeland en Amerika ²⁾. Om geheel onafhankelijk te worden van de bisschoppen trachtte Calvijn te staven, dat de Presbyteriaansche kerkorde op het goddelijke recht berust. Gevoelende dat hij hierdoor in strijd kwam met de kerkvaders, maakte hij zich losser en losser van de Oude Kerk ³⁾. Ook in Holland geraakte de kerkleer in verval, onder den invloed van de theologische school der zoogenaamde liberalen of Latitudinariërs, die haren aanvang nam bij Episcopus ⁴⁾. Ten slotte is men er niet voor teruggedeinsd het gezag van kerkvaders en conciliën geheel te verwerpen ⁵⁾.

Wat bedoelen de Tractarians met de zonderlinge bewering, dat de Engelsche kerk verder dan de Hervormers van Rome verwijderd is ⁶⁾ of dat zijzelf meer aanspraak hebben op den naam van Protestanten dan de Hervormers ⁷⁾? Na het voorafgaande zal het duidelijk zijn, dat zij hiertoe slechts kunnen komen langs den weg van verdraaide redeneeringen. De zucht om in de hitte van den strijd hunne tegenstanders te overtroeven speelt hun parten ⁸⁾.

Volkomen begrijpelijk is de verzekering, dat de Engelsche kerk steeds den middelweg (de „via media") tusschen het Protestantisme en het Pausdom heeft bewandeld ⁹⁾. Waarschijnlijk kenschetsen de schrijvers zich vrij nauwkeurig, als zij zich „Katholiek-Protestant" ¹⁰⁾ of „Protestant en Gereformeerd naar het voorbeeld der oude Katholieke kerk" ¹¹⁾ noemen.

¹⁾ *Tract XLV*, p. 1 seq., in Vol. I. ²⁾ *Tract LVII*, p. 7, in Vol. II. ³⁾ *Ib.*, p. 8 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 9 seq. ⁵⁾ *Ib.*, p. 10. ⁶⁾ *Tract XXXVIII*, (p. 3), in Vol. I. ⁷⁾ *Tract XLI*, (p. 6), in Vol. I. ⁸⁾ *Tract XXXVIII*, (p. 3); *XLI*, (p. 6 seq.). ⁹⁾ *Tract XLI*, (p. 6). ¹⁰⁾ *Tract XXVII*, p. 8. ¹¹⁾ *Tract XXVII*, p. 2.

HOOFDSTUK V.

KARDINAAL J. H. NEWMAN.

Wie een bezoek brengt aan Trinity college te Oxford, zal daar aan den wand onder de portretten ook dat van Newman aantreffen. Toen ik het zag, verwonderde ik er mij over. Immers Newman is afvallig geworden van de Engelsche kerk, wat aan zijne vrienden eene groote teleurstelling moet hebben opgeleverd. Weldra vernam ik, dat hij in 1878 zelfs tot „honorary fellow” van Trinity college benoemd is. Heeft men alle ergernis ter zijde gesteld, omdat hij den kardinaals-hoed verworven heeft? Of begeerde men uit een liberaal beginsel plaats te geven aan ieder?

Newman is de leider geweest van de uitgave der „Tracts for the times”. De verschijning van „Tract XC” in 1841 had de uitwerking van het springen van eene bom, waarvan de brokstukken zich verspreidden naar alle kanten ¹⁾. Velen beschouwden dit tractaat als eene poging om aan te toonen, dat de 39 artikelen der Anglikaansche geloofsbelijdenis niet afweken van de leer der Roomsche kerk ²⁾. Newman zelf heeft zulks geloochend ³⁾. Het staat vast, dat „Tract XC” een keerpunt geworden is in de Oxfordsche beweging.

Eerst een woord over Newman's houding in de laatste jaren die er aan voorafgingen. Het laatste stuk dat hij „als een Anglikaan voor Anglikanen” geschreven heeft, verscheen in 1839 ⁴⁾. Hij voorspelde daarin, dat de Oxfordsche beweging niet zou kunnen stilstaan, dat men niet zou kunnen blijven bij „sound Church-of-Englandism” of „orthodox Protestantism”. Men zal eene besliste keuze moeten doen tusschen Liberalisme, of Erastianisme, of Pausdom, of Katholiciteit ⁵⁾.

¹⁾ Het tractaat is in 1890 nog eens uitgegeven onder den titel: *Tract XC. On certain passages in the XXXIX articles, by the rev. J. H. Newman, B. D., 1841, with a historical preface by the rev. E. B. Pusey, D. D. (Revised), Lond. 1890.* ²⁾ Open brief van „Vier Tutors”, bij Pusey, in genoemde *Preface*, p. VII seq. ³⁾ Pusey, genoemde *Preface*, p. I—XII. ⁴⁾ J. H. Newman, *History of my religious opinions*, Lond. 1865, p. 94. Dit werk is de tweede, verkorte uitgave van zijne *Apologia pro vitâ suâ* (zie *Preface*, p. IX). Men kan er mede vergelijken de *Analysis of Cardinal Newman's „Apologia pro vitâ suâ”: with a glance at the history of popes, councils, and the Church*, Lond. 1891. ⁵⁾ Newman, *History*, p. 102.

Intusschen meende hij, dat in de Engelsche kerk leeringen verbreid mochten worden die daarin nooit of althans sedert eeuwen niet verkondigd waren. Hij huldigde een stelsel, dat in de oogen van velen naderde tot het Roomsche-Katholicisme en al zeer weinig geleeke op het Protestantisme van den dag. Doch hij kon zich beroepen op gezaghebbende Anglikaansche schrijvers. Mocht hij niet evengoed voor zijn stelsel opkomen als de „Evangelische” en de Liberale partij voor het hare? Hij bepleitte het recht van ieder in de Anglikaansche kerk om met Bramhall de aanroeping der Heiligen te verdedigen, of met Andrewes de Mis, of met Hammond te leeren dat een waar Algemeen concilie nooit heeft gedwaald ¹⁾.

In het genoemde jaar 1839 is hij Roomsche theologen gaan lezen. Onbegrijpelijk, zou men zeggen, dat hij zulks niet eerder had gedaan. Wij weten echter, dat de mannen der Oxfordsche beweging hunne oogen niet gericht hadden op Rome. Newman las Bellarminus. Hij vermoedde zelfs niet, dat dit hem ooit aan het twijfelen zou brengen. Duidelijk scheen hem weldra het volgende. Er moet onderscheid gemaakt worden tusschen de dogma's der Roomsche kerk ter eene zijde, en geloof en gebruiken in landen waar zij de heerschende is ter andere zijde. Trente bijv. leert niet, dat in het vagevuur werkelijk pijn wordt geleden; toch is het de traditie der Latijnsche kerk. Aan den eenen kant heeft men hare geloofsleer; aan den anderen hare populaire meeningen en praktijken. Een soortgelijk onderscheid maakte hij ten opzichte van het Anglikanisme. Zijne geloofsleer staat niet ver af van Rome. Dit is geheel anders met zijne traditie, zijne historisch geworden gebruiken. Hij beschouwt deze dingen echter als buitensporigheden, en noemt ze „Protestantisme” of „Ultra-Protestantisme” ²⁾.

De tegenstelling tusschen Roomsche en Anglikaansche komt volgens hem hierop neder: de Anglikaan neemt ten grondslag de Oudheid of de Apostoliciteit, de Roomsche de Katholiciteit. De Anglikaan zegt tot den Roomsche: „er is slechts één geloof, het oude, en gij hebt het niet bewaard”. De Roomsche antwoordt: „er is slechts één Kerk, de Katholieke, en gij staat er buiten” ³⁾. Ons hechte bolwerk is de overeenkomst met het oudste tijdperk (primitiveness), dat van de Romanisten is de uitbreiding der Kerk over de geheele wereld (universalism) ⁴⁾.

¹⁾ Newman, *History*, p. 93 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 106. ³⁾ *Ib.*, p. 106, 108. ⁴⁾ *Ib.*, p. 112.

In den zomer van 1839 rees voor het eerst twijfel bij hem op, of het Anglikanisme houdbaar was, omdat het eene treffende overeenkomst vertoonde met het monophysietisme. „Ik zag in den spiegel; en ziet, ik was een monophysiet” ¹⁾. In September ontving hij een diepen indruk van een woord van Augustinus: „Securus judicat orbis terrarum”. Hij verstond er uit, dat kerkelijke vraagstukken beslist worden, niet door een beroep op de overeenstemming met de Oudheid, maar door de uitspraak de overgrootste meerderheid ²⁾.

Was de Engelsche kerk Katholiek?

Ziedaar de vraag die Newman tot eene nieuwe studie van de 39 artikelen voerde. De Anglikanen toch beweerden, dat hunne kerk de voortzetting in Engeland was van die ééne kerk, waartoe Athanasius en Augustinus behoorden, op dezelfde wijze als de Roomsche kerk die voortzetting was in Frankrijk of Spanje. Was dit zoo, dan moest ook de leer dezelfde zijn; dan moest de leer der Oude Kerk spreken in Anglikaansche formules: in de 39 artikelen. Kon men zoo iets zeggen? Newman heeft die vraag bevestigend beantwoord. Hij meende dat men dit mocht verzekeren, als men lette op den hoofdinhoud en den waren zin. Om dit te bewijzen schreef hij „Tract XC”. Hij beschouwde dit nu als eene kwestie van leven of dood, maar had er toen (dit is in 1840) nog geen vermoeden van dat hij ooit de Engelsche kerk zou verlaten ³⁾.

Bij de behandeling der 39 artikelen stelde hij zich op het zeldzame standpunt, dat de ware uitlegging niet gezocht moest worden in de particuliere overtuiging der samenstellers, maar in de opvatting der Katholieke kerk (not in the sense of their framers, but [as far as the wording will admit or any ambiguity requires it] in the one Catholic sense) ⁴⁾.

Aan welke geweldige kunstbewerking worden nu de artikelen onderworpen! De redeneeringen zijn hier en daar zeer verdraaid. Toch behoeft men niet de toevlucht te nemen tot de onderstelling van kwade trouw. Slechts heeft Newman de zaak voorgesteld in het valsche licht waarin hij haar zelf aanschouwde. De zucht om toch maar de katholiciteit der Engelsche kerk erkend te zien, maakte hem blind voor de werkelijkheid.

In Art. VI der Geloofsbelijdenis vindt men eene opsomming van de Bijbelboeken. Omtrent de Kanonieke boeken zegt het, dat aan het gezag daarvan nooit is getwijfeld. Newman merkt op, dat niet bedoeld is dat nergens eenige twijfel is

¹⁾ Newman, *History*, p. 114 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 117. ³⁾ *Ib.*, p. 130 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 131.

gerezen; immers het gezag van den Hebreërbrief is betwijfeld in het Westen en dat van de Openbaring in het Oosten ¹⁾).

Heeft hij aldus het gezag der Kanonieke Schrift verzwakt, dat der Apokriefen wordt door hem versterkt. Er wordt immers in Art. VI niet gezegd, dat zij enkel van menschelijken oorsprong zouden zijn of ontbloot van inspiratie ²⁾). Kennelijk is het te doen om aan de Apokriefen de plaats te verschaffen die zij in de Roomsche kerk bezitten.

In Art. XX komt voor: „De Kerk mag geen schriftuurplaats zóó uitleggen, dat zij in strijd zou komen met eene andere”. Wel, zegt Newman, hier is niet uitgemaakt welken weg de Schriftuitlegging moet inslaan. Moet zij de Katholieke traditie volgen? Of de Britsche exegese? Geen woord over de vraag, of de Schrift is de eenige Regel des geloofs? Evenmin over deze andere, of de uitlegging in laatste instantie beslist wordt door het oordeel van den individu? Newman beweert, dat de Oude Kerk de Apostolische traditie, samengevat in het Credo als den Regel des geloofs, huldigde, maar niet den Bijbel.

De geheele uitdrukking „Regel des geloofs” is volgens hem eerst in de dagen van Willem den Derde in de Engelsche kerk binnengedrongen. Men hechtte er verschillende betekenissen aan ³⁾). Zijns inziens ware het dus beter haar niet meer te bezigen. En hij besluit: „in den zin waarin het tegenwoordig verstaan wordt, is de Schrift, naar Anglikaansche beginselen, niet meer de Regel des geloofs” ⁴⁾).

Eene soortgelijke behandeling valt ten deel aan Art. II: „dat wij gerechtvaardigd worden door geloof alleen, is eene zeer heilzame leer”. Newman doet hier eene handige aanhaling uit de Homiliën; nl. bundels korte preeken, bestemd om aan het volk te worden voorgelezen ⁵⁾). Zij zijn verschenen onder Eduard VI en Elizabeth ⁶⁾). Uit deze Homiliën citeert nu Newman: „dat geloof het eenige middel, het eenige instrument van rechtvaardiging is” ⁷⁾). Hij past hier weder het „argumentum e silentio” toe, en merkt op: „het gezegde sluit niet buiten, dat ook de Doop een middel en instrument van rechtvaardigheid kan zijn. De macht van het geloof

¹⁾ Newman, *Tract XC*, p. 6. ²⁾ *Ib.*, p. 6 seq. ³⁾ Newman, *Tract XC.*, p. 8 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 11 seq. ⁵⁾ J. Strype, *Memorials of Thomas Cranmer*, Lond. 1694, fol., p. 148—150; J. Strype, *Annals of the Reformation During Queen Elizabeth*, Lond. 1725, fol., T. I, p. 334. ⁶⁾ De twee bundels zijn vereenigd in de uitgave: *Certain sermons Appointed by the Queen's Majesty to be declared and read by all parsons*, Cambr. 1850. ⁷⁾ Newman, *Tract XC.*, p. 12. Naar *Certain sermons*, p. 429.

doet geen inbreuk op de macht van den Doop. Het een is een inwendig, het andere een uitwendig instrument". Verder: „gaat men mede met de leer, dat het geloof alleen rechtvaardigt; dit belet niet dat men tevens de leer kan aanhangen, dat de werken ook rechtvaardigen" ¹⁾. Immers geloof alleen rechtvaardigt in den eenen zin, en goede werken in een anderen. Er zijn toch verscheidene middelen die rechtvaardiging bewerken. Het geschiedt door Christus alleen in zooverre als hij de genade gekocht heeft: door het geloof alleen in zooverre als het er om bidt; door den Doop alleen, want de Doop deelt de genade mede; en door vernieuwing des harten alleen ²⁾.

In de Artikelen XIII en XII leest men: „Werken gedaan voor het ontvangen der genade, behagen God niet. Wijl zij niet gedaan zijn zooals God had gewild, hebben zij het karakter van zonde.... ofschoon goede werken, die de vrucht zijn van het geloof en op de rechtvaardiging volgen, onze zonden niet kunnen verzoenen; toch zijn zij Gode welgevallig in Christus en vloeien noodwendig voort uit een levend geloof". Er bestaat echter, meent hij, een middelweg, die hier niet genoemd wordt. In het eerste geval verkeerden zij wier behoud hopeloos is, die van genade geheel verstoken zijn; in het andere geval wordt de mensch door de genade gerechtvaardigd. Er is echter ook een gemiddelde toestand, waarvan in deze artikelen niets gezegd wordt. Men bevindt zich niet altijd hetzij in het licht hetzij in de duisternis, maar soms tusschen beide in. Men ondergaat dan reeds goddelijken invloed, die heenleidt naar de rechtvaardiging. „Werken, alsdan gedaan met Gods hulp, in geloof en vóór de rechtvaardiging, bereiden den mensch om de genade der rechtvaardiging te ontvangen" ³⁾. En hij besluit: „Indien werken, vóór de rechtvaardiging verricht onder den invloed van goddelijke hulp, genade doen verwerven, veel meer geldt dit van werken na de rechtvaardiging" ⁴⁾. De zuiver Protestantsche leer is hier naar de zuiver Roomsche-Katholieke omgebogen.

Artikel XIX luidt: „De zichtbare Kerk van Christus is eene vergadering van geloovigen, waarin het zuivere Woord Gods verkondigd wordt, en de sacramenten op de rechte wijze bediend overeenkomstig Christus' bevel". Newman doet niet de geringste moeite om aan te toonen, dat dit van toepassing zou zijn op de Engelsche kerk. Integendeel: het slaat,

¹⁾ Newman, *Tract XC*, p. 12 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 13. ³⁾ *Ib.*, p. 16. ⁴⁾ *Ib.*, p. 17.

meent hij, eer op de Katholieke kerk van alle landen. Het artikel geeft volgens hem geen logische bepaling van wat eene kerk is, maar het beschrijft de Katholieke kerk zooals zij verbreed is over de wereld. Daar zij één is, kan men niet mistasten, welke wordt bedoeld ¹⁾. Het artikel laat dus onbeslist, welk kerkgenootschap, welk godsdienstig lichaam er onder valt; het stelt slechts een feit vast ²⁾. „Algemeene conciliën”, aldus Artikel XXI, „mogen niet vergaderen zonder een bevel der vorsten. Zijn zij vergaderd, dan, nademaal zij eene verzameling zijn van menschen die niet allen bestuurd worden door Gods Geest en Woord, kunnen zij dwalen en hebben zij soms gedwaald”. Newman lascht hier handig iets in. „Dat vergaderingen van menschen”, zegt hij, „dwalen kunnen, is duidelijk; tenzij zij onder zekere goddelijke hoede staan, wat eerst nog moet bewezen worden”. Algemeene conciliën kunnen dus dwalen, tenzij er het bovennatuurlijke voorrecht aan beloofd is, dat zij niet dwalen zullen. Zulk eene belofte bestaat voor het geval, dat zij niet enkel krachtens een bevel van vorsten, maar in den naam van Christus vergaderd zijn. Artikel XXI slaat alleen op een menschelijken vorst, niet op den Koning der Heiligen. Als conciliën dus eene zaak van de aarde zijn, bestaat er natuurlijk geen waarborg dat zij onfeilbare uitspraken doen. Maar zijn zij eene zaak van den hemel, dan wordt uit den hooge gewaakt over de beraadslagingen en hebben de besluiten een beslissend gezag. Dan zijn het Katholieke conciliën; de Homiliën erkennen er vier of vijf als zoodanig ³⁾.

Artikel XXII luidt: „De leer der Roomschen betreffende het vagevuur, de aflaten, de vereering en aanbidding zoowel van beelden als van relieken, ook die betreffende de aanroeping der Heiligen, is zonder eenige waarde, een ijdel verzinsel; zij steunt niet op eenig schrifgetuigenis, ja, strijdt met Gods Woord”. Newman merkt op, dat het Artikel alleen de Roomsche leer omtrent deze punten veroordeelt, maar niet bijv. de Calvinistische of die der Oude Kerk. Toch is er zulk eene leer van de Oude Kerk geweest. Het Artikel houdt dus geen geringschatting in van elke leer omtrent de aflaten, slechts van eene bepaalde, de Roomsche leer ⁴⁾. Verder: „met de Roomsche leer is niet die van Trente bedoeld, daar dit Artikel vóór het Trentsche concilie was opgesteld. Datgene waartegen men opkomt is de gangbare leer van de eeuw, ook nog van onze eeuw, of eene Roomsche schoolleer. Dat zal men des te ge-

¹⁾ Newman, *Tract XC*, p. 19. ²⁾ *Ib.*, p. 20. ³⁾ *Ib.*, p. 21. ⁴⁾ *Ib.*, p. 23.

makkelijker inzien, als men opmerkt, dat in de uitspraken van Trente over deze dingen punten voorkomen, die door Artikel XXII als bij voorbaat waren goedgekeurd. De leer van het vagevuur toch wordt daar gerekend tot de moeilijke en ingewikkelde vraagstukken, waaruit geen stichting te putten is. Het wordt daarom beter genoemd er niet in populairen vorm over te handelen. Wat de beelden aangaat, verklaart Trente (zitting 25): het verplichte eerbewijs behoort er aan gebracht te worden. Maar niet dat wij zouden gelooven dat er in die beelden iets goddelijks of eenig vermogen is, om de wille waarvan zij gediend (worshipped) zouden moeten worden, of dat wij aan de beelden iets zouden moeten vragen, zooals vroeger geschiedde bij de Heidenen, die hunne hoop op afgodsbeelden pleegden te vestigen" ¹⁾. Newman gaat voort: „Indien dan de leer die in dit artikel veroordeeld wordt, niet die is van de Oude Kerk noch de Katholieke leer noch die van Trente, maar de Roomsche (doctrina Romanensium), laat ons thans nagaan, wat die leer in werkelijkheid is. De leer der Oude Kerk betreffende het vagevuur hield in, dat de toekomstige wereldbrand een godsgericht is, waardoor allen heen moeten — iets geheel anders dan de Roomsche leer. Evenmin Roomsch is de leer van de Grieken te Florence, dat de loutering wel eene straf beteekent, maar dat er geen lichamelijke pijn bij geleden wordt. Wat is dan de specifiek Roomsche leer? Zij schijnt hierop neder te komen, dat de straf der onrechtvaardige Christenen tijdelijk is, niet eeuwig, en dat de loutering der rechtvaardigen deel uitmaakt van dezelfde straf. Verder gaat zij gepaard met bijgeloovigheden en met praktijken die ten doel hebben geld te winnen" ²⁾. Er bestaat echter ook eene scheeve voorstelling van de Roomsche leer. En deze is het juist, zegt Newman, die veroordeeld wordt! Het dwaze van het geval is, volgens hem, dat niemand deze Roomsche leer naar hare scheeve voorstelling nog in bescherming neemt! Men spreekt van het vagevuur als eene derde plaats voor de afgestorvenen naast hemel en hel. In de Homiliën leest men: „hij die in den Zoon Gods gelooft, heeft, volgens Johannes, het eeuwige leven; maar hij die niet in den Zoon gelooft, zal het leven niet zien: Gods wraak rust op hem". Waar is nu, vraagt de Homilie, de derde plaats die men het vagevuur noemt? Newman antwoordt, dat niemand de opvatting, in deze Homilie bestreden, nog huldigt. Immers het concilie van Trente, ook Augustinus

¹⁾ Newman, *Tract XC*, p. 24 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 29.

en Cyprianus, beschouwden het vagevuur als eene plaats, niet voor ongelooovigen, maar voor geloovigen, waar zij gelouterd worden voor de aanschouwing van Gods aangezicht. Derhalve spreekt Artikel XXII niet van de Tridentijnsche leer van het vagevuur ¹⁾).

Voor de aflaten heeft Newman geen goed woord over. Hij stelt echter in het licht, dat Artikel XXII slechts veroordeelt wat in den Hervormingstijd in de Roomsche kerk werd aangenomen, dat nl. kwijschelding van straf voor zonden in het toekomende leven kon verkregen worden door de macht van den paus, terwijl hieraan misbruiken zooals bijv. het betalen van geld verbonden waren ²⁾. Hij merkt evenwel op, dat dit niets te maken heeft met de aflaten zooals zij in de Oude Kerk werden toegepast ³⁾, en dat het concilie van Trente de aflaten wel heeft laten voortbestaan, maar misbruiken heeft besnoeid en het verkoopen van aflaten voor geld afgeschaft ⁴⁾. Zoo wordt dus Trente alweder niet door Artikel XXII getroffen.

Verkeerdheden die de beeldenvereering aankleven, worden terecht gebrandmerkt, volgens Newman ⁵⁾. Het veroordeelend vonnis treft echter ook hier weder het concilie van Trente niet. Immers dit heeft in zijne 25^{ste} zitting de afschaffing van deze verkeerdheden bevolen ⁶⁾.

De leer der transsubstantiatie, veroordeeld in Art. XXVIII, wordt zóó lang door hem gekneed, dat hij de uitkomst bereikt: Christus kan werkelijk in het sacrament aanwezig zijn, ofschoon hij tegelijkertijd zit aan Gods rechterhand ⁷⁾.

De storm van verontwaardiging, door Tract XC gewekt, noopte Newman de uitgave der Tracts bijna onmiddellijk te staken ⁸⁾. In den zomer van hetzelfde jaar 1841 waarin dit gebeurde, ontving hij nieuwe schokken. De studie van Athanasius en het Arianisme deed hem, naar hij meende, ontdekken, dat de Protestanten Arianen zijn, de Anglikanen Semi-Arianen, en dat Rome in den tijd van Athanasius reeds was zooals tegenwoordig ⁹⁾. Bisschoppen brachten de een na den ander beschuldigingen tegen hem in. Hij van zijn kant bleef overtuigd, dat het beste middel om zekere kringen voor de Anglikaansche kerk te behouden, de vrije verspreiding

¹⁾ Newman, *Tract XC*, p. 26 seq. ²⁾ Newman, *Tract XC*, p. 32. ³⁾ Aanhaling van Burnett, *ib.*, p. 29. ⁴⁾ Newman, *Tract XC*, p. 30 (aanhaling van Burnett). ⁵⁾ *Ib.*, p. 32—37. ⁶⁾ *Ib.*, p. 37 seq. Zie verder *Canones et Decreta concilii Tridentini*, Sessio XXV, in de uitgave van J. le Plat, Antv. 1779, 4^{o.}, p. 281. ⁷⁾ Newman, p. 59. ⁸⁾ Newman, *History of my religious opinions*, p. 137. ⁹⁾ *Ib.*, p. 139.

der „Tracts" was. Werden zij echter door de Kerk veroordeeld, dan zou het niet mogelijk zijn een aantal overgangen naar de Roomsche kerk te verhoeden ¹⁾.

Zijn standpunt aan het einde van het jaar 1841 was het volgende. Hij had afscheid genomen van de zoogenaamde Oxfordsche beweging. Hij achtte zich niet gerechtigd de velen die zich tot dusverre door hem hadden laten leiden, in den steek te laten. Nog dacht hij er niet aan uit de Engelsche kerk te treden. Hij kon echter zijn kerkdienst niet vervullen, als hij zich niet mocht houden aan den Katholieken zin der 39 artikelen. Hij kon niet tot Rome gaan, omdat het duldde, dat aan de Maagd Maria en de Heiligen eerbewijzen werden geschonken, waarvan zijn geweten hem zeide, dat zij onvereenigbaar waren met de Hooge, Onmededeelbare Glorie van den Eenige, Oneindige en Eeuwige. Hij begeerde eene vereeniging met Rome, maar onder zekere voorwaarden: eene vereeniging niet van individuen, maar van kerk met kerk ²⁾. Het gaf hem eene opluchting, toen hij bemerkte dat in de Engelsche vertaling der preeken van Liguori bepaalde dingen die tot verheerlijking van Maria strekten, waren weggelaten, en dat dit opzettelijk geschied was, omdat men zulke passages, voorkomende in een Italiaansch werk, niet geschikt achtte voor elk deel van de Katholieke wereld ³⁾. Newman kon dus gerust zijn: op dit punt was men vrijgevig.

In September 1841 zag Newman in den geest van het Liberalisme, dat hij van jaren her bestreden had, een der kenmerken van den naderenden Antichrist. De geest van opstand tegen alle gezag drong volgens zijne meening door met de Hervorming, en het Liberalisme was daarvan de telg ⁴⁾.

In April 1842 werd hij door den bisschop van Oxford ter verantwoording geroepen wegens het stichten van een klooster te Littlemore, eene parochie die hij naast die van St. Mary-the-Virgin in de universiteitsstad bediende en werwaarts hij zich had teruggetrokken. Had hij inderdaad een klooster gesticht? Volgens zijn eigen getuigenis wel iets dat er op geleek, maar geen klooster ⁵⁾.

Diepen indruk maakten op hem de Geestelijke oefeningen van Ignatius de Loyola.

Zij werden hem verschaft door een Roomschen vriend, Dr. Russell, president van Maynooth ⁶⁾. En vooral werd hij geroerd door zekere Roomsche stichtelijke boekjes. Zij waren

¹⁾ Newman, *History*, p. 140. ²⁾ *Ib.*, p. 148. ³⁾ *Ib.*, p. 194 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 192. ⁵⁾ *Ib.*, p. 174 seq. ⁶⁾ *Ib.*, p. 195 seq.

z66 geheel anders dan hij zich had voorgesteld; zij bevatten weinig waartegen hij bezwaar kon hebben ¹⁾).

Nog in 1842 hield hij velen er van terug Roomsch te worden ²⁾. Blijkbaar wordt hij geweldig heen en weer geslingerd. In Februari 1843 herroept hij openlijk alwat hij tegen de Roomsche kerk geschreven heeft ³⁾).

Op een keerpunt kwam hij toen in September van dat jaar een der jonge mannen die bij hem inwoonden en wiens opvoeding hem was toevertrouwd, tot de Roomsche kerk overging ⁴⁾. Hij leg denu zijne bediening aan St. Mary-the-Virgin voorgoed neder. Nog in genoemde maand hield hij zijne laatste preek aldaar ⁵⁾. Hij blijft nu nog twee jaar te Littlemore wonen, maar in den leekenstand; meenende, dat het in de Engelsche kerk voor niet-geestelijken geoorloofd is Roomsch te denken ⁶⁾. In 1844 heeft hij elk bezwaar tegen de heiligenvereering, waaraan hij lang heeft vastgehouden, overwonnen ⁷⁾.

Het verdient opmerking dat het Newman wel op sommige punten moeilijk gevallen is het Roomsche gevoelen te omhelzen, maar niet op die punten die door de Protestanten gewoonlijk als de gewichtigste beschouwd worden. Over de Protestantische leer van de algenoegzaamheid der H. Schrift heeft hij zich niet bekommerd. Aan de leer der rechtvaardiging door het geloof alleen, den hoeksteen der Luthersche en Gereformeerde geloofsleer, heeft hij zich niet vastgehouden. Integendeel: ten opzichte van dit onderwerp verschilden zijn gevoelen sedert lang niet meer van het Roomsche. En dat hij het recht op zelfstandigheid, op eigen oordeel, kortom de gewetensvrijheid, ging prijsgeven, daarover schijnt hij nauwelijks te hebben nagedacht. Hij beschouwde daarentegen deze dingen als verderfelijke vruchten van het Protestantisme. Dat was immers het Liberalisme, dat hij verfoeide. Het kostte hem alzoo geen moeite om zich te buigen onder het juk der gehoorzaamheid, verstand en gevoel te onderwerpen aan het gezag, aan de Katholiciteit. Men kon dus niet zeggen dat het moest uitloopen op een overgang van het Protestantisme naar het Roomsch-Katholicisme. Het zou de overgang worden van de uiterste hoog-kerkelijke groep in de Anglikaansche kerk naar de Roomsche kerk.

¹⁾ Newman, *History*, p. 196. ²⁾ *Ib.*, p. 177. ³⁾ *Ib.*, p. 200. Het stuk is herhaald in het *Advertisement* geplaatst vóór Newman's *Essay on the development of christian doctrine*, Lond. 1846, second edition, p. VI—X. ⁴⁾ Newman, *History*, p. 177, 207, 212. ⁵⁾ Newman, *History*, p. 185. ⁶⁾ *Ib.*, p. 185. ⁷⁾ *Ib.*, p. 196.

In het jaar 1842 is Newman ernstig gaan denken over de toepassing van het beginsel der ontwikkeling op de geschiedenis der Christelijke leer. Hij kwam hiertoe door de heiligenvereering. Hij meende te bemerken, dat bijv. de „idee” van de H. Maagd in de Roomsche kerk in verloop van tijd als het ware kunstmatig vergroot werd gezien, maar tevens dat dit het geval was met alle Christelijke „ideeën”, zooals die van de eucharistie. Het bleeke, wazige schouwspel van de Christenheid in het Apostolische tijdperk wordt in Rome gezien als door een telescoop of vergrootenden kijker. Evenwel blijft de harmonie van het geheel bewaard. Daarom zou het onpassend zijn één Roomsche „idee”, die van de H. Maagd, uit haar verband los te maken en afzonderlijk te beoordeelen ¹⁾. In 1844 gevoelde hij zich nog onzeker. Hoevele jaren was hij vast overtuigd geweest van hetgeen hij nu verwierp! Welken waarborg bezat hij, dat hij niet weder zou veranderen? Hij besloot nu tot het schrijven van een boek over leer-ontwikkeling. Waren bij de voltooiing daarvan zijne overtuigingen ten gunste van de Roomsche kerk nog onverzwakt, dan zou hij de noodige stappen doen om tot haar te worden toege laten ²⁾. Hij nam zich voor het niet openbaar te maken voordat het voltooid was; hij wilde toch de gelegenheid behouden nog van gevoelen te veranderen, wanneer hij de argumenten vóór en tegen op schrift had gebracht ³⁾. Hij begon er aan in de eerste maand van het jaar 1845. Hij werkte er hard aan voort tot October.

Newman ⁴⁾ neemt als vaststaande aan, dat de Christelijke godsdienst der tweede, vierde, zevende, twaalfde, zestiende en tusschengelegen eeuwen in wezen dezelfde godsdienst is dien Jezus en zijne Apostelen in de eerste eeuw verkondigd hebben, afgezien van de wijzigingen ten goede of ten kwade die in verloop van tijd hierin kunnen hebben plaats gehad. De waarschijnlijkheid hiervan is zóó groot, dat de bewijslast niet zou nederkomen op degenen die haar aannemen, maar op hen die haar verwerpen (p. 3).

Er bestaan onwettelijke kenmerken van het Christendom. Niemand zal bijv. beweren dat het niet overal liefde en barmhartigheid heeft gepredikt; of dat het onrecht heeft goedgekeurd of onzedelijkheid; of dat het niets heeft willen weten van sacrament of mysterie. Kortom, het historische Christendom vertoont karakters trekken, die weliswaar niet altijd even

¹⁾ Newman, *History*, p. 197. ²⁾ *Ib.*, p. 228. ³⁾ *Ib.*, p. 186 seq. ⁴⁾ Newman, *An Essay on the development of christian doctrine*, Lond. 1846, second edition.

duidelijk zijn, maar waarin men zich niet vergissen kan. Duidelijk is bijv. dat het historische Christendom niet hetzelfde geweest is als het Protestantisme. Het Protestantisme heeft dat zelf wel gevoeld; dit was de reden waarom het zich op den Bijbel als op zijn hechtste bolwerk heeft teruggetrokken (p. 5). Aan de geschiedenis zonder meer hebben wij echter niet genoeg. Om een levend beeld van het historische Christendom te verkrijgen hebben wij behoefte aan een sleutel om het te verstaan, aan middelen om de historische gegevens te rangschikken en met elkander in overeenstemming te brengen (p. 7).

Verschillende sleutels worden besproken. De eerste is de stelregel van Vincentius Lerinensis: „Christendom is datgene wat altijd, overal en door allen is aangenomen”. Het houdt in, dat men terdege onderscheiden moet tusschen bijzondere meeningen en de algemeen erkende leer (p. 8). Overigens is deze stelregel moeilijk toe te passen. Immers wat beteekent „overal”? Waar is de maatstaf van het „altijd”? In de Oude Kerk kende men nog geen Katholieke leer van de Triniteit (p. 11). Het is mogelijk dat er aanhangers van die leer waren, voordat zij openlijk beleden werd. Ook mag men de oudere kerkvaders door de jongere uitleggen. Maar met den stelregel van Vincentius komt men er in dit geval niet (p. 12). Verder bestond er vóór Nicea geen leer van de godheid van den H. Geest (p. 15); de leer van het vagevuur wordt niet aangetroffen vóór de vierde eeuw. Meer dan vage aanduidingen komen van beide leerstukken niet voor (p. 16, 17). De stelregel van Vincentius laat ons hier en elders in den steek.

Een tweede sleutel of een tweede middel om het verband te vinden tusschen de berichten omtrent het oudste en het latere Christendom, is de hypothese der verbastering. Het Christendom zou al vroeg door inmenging van vreemde elementen verbasterd zijn. Die onderstelling kan men *à priori* niet onaannemelijk noemen. Zij wacht echter nog bewijs. Men heeft er niets aan, zoolang niet vaststaat wat de werkelijke Christelijke leer is (p. 24 seq.).

Een derde sleutel is de leer van de „*disciplina arcani*”. Zij houdt in, dat sommige leeringen die men ontmoet in latere eeuwen reeds van den beginne in de Kerk bestaan hebben, zonderdat zij openlijk verkondigd werden (p. 25). Ook deze theorie wordt gewogen en te licht bevonden (p. 26 seq.).

Newman komt nu tot den vierden, d.i. den waren sleutel: de theorie der ontwikkeling. Zij kan aldus worden samengevat. De uitbreiding van Christelijke geloofsbelijdenis en

ritueel is gepaard gegaan met onderlinge afwijkingen tusschen afzonderlijke schrijvers en kerken. Dit verschijnsel is noodzakelijk verknocht aan alle wijsbegeerte of staatsleer, die zich eene plaats veroverd heeft in de hoofden en harten en over een uitgestrekt gebied verbreid is geworden. Krachtens den aard der menschelijke ziel is tijd noodig, voordat groote ideeën volledig gevat en tot volmaking gebracht worden; de hoogste waarheden, ofschoon aan de wereld eens voor al bekendgemaakt door geïnspireerde predikers, doch ontvangen en voortgeplant door niet geïnspireerde zielen en door menschelijke bemiddeling, vereischen des te meer tijd om helder te worden ingezien (p. 27).

Hij begint nu met eene uitvoerige uiteenzetting, hoe ideeën van verschillenden aard zich ontwikkelen (p. 30—43), op welke uiteenlopende wijzen dat geschiedt (p. 43—57), en hoe zij kunnen verbasteren (p. 57—64).

Ideeën zijn oordeelen. Van onze jeugd af vellen wij oordeel. Geen dingen nemen wij enkel op zichzelf; wij vergelijken, maken tegenstellingen, rangschikken. Van zulke oordeelen zijn sommige bloote meeningen, die plaats maken voor nieuwe. Andere zijn daarentegen vast in onze ziel geplant; zij hebben duurzaam vat op ons gekregen, hetzij dan dat zij regels voor ons gedrag beteekenen of gezichtspunten op de wereld en het leven vormen. Onder ideeën wil Newman die duurzame oordeelen verstaan hebben (p. 30). Wanneer kan eene idee aanspraak maken op waarheid? Als zij leeft in de zielen van meer personen, zonderdat deze van elkander afhankelijk zijn (p. 31). Dit is bijv. het geval met het algemeen heerschende gevoelen, dat eindelooze welvaart zonder tegenspoed gevaren oplevert (p. 32).

Eene idee moet noodzakelijk verschillende gezichtspunten bieden. Men kan haar niet met eene enkele uitdrukking beschrijven. Als ik zeg dat het Protestantisme begrepen is in de erkenning van het recht op een zelfstandig oordeel, is dit slechts eene benadering van de waarheid (p. 34). De hoofdinhoud van het Evangelie wordt verschillend opgevat. Al zulke opvattingen zijn waar. Maar geen enkele behelst de geheele waarheid (p. 35).

Ideeën van eene bepaalde soort, betrekking hebbende op de menschelijke natuur, het hoogste goed, den godsdienst, enz. kunnen worden tot een levend beginsel in de ziel. Men zal er dan toe gebracht worden ze steeds opnieuw te beschouwen en te wijzigen. Meeningen worden vergeleken, gerangschikt, gezift. De uitkomst zal een stelsel zijn, dat de

oorspronkelijke idee het zuiverst vertegenwoordigt — ziedaar wat men te verstaan heeft onder de ontwikkeling van eene idee (p. 36 seq.). Deze ontwikkeling zou onmogelijk zijn, als de idee bestaande denkbeelden niet mocht ter zijde stellen of wijzigen en in zich opnemen (p. 37). Dat de stroom het helderst is bij zijnen oorsprong, is hier niet geldig. Het begin vormt geen maatstaf van hetgeen er uit groeien kan (p. 38). De idee kan een verkeerden weg opgaan en daarvan terugkeeren; aarzelen en ten slotte eene besliste richting inslaan. Leven is nu eenmaal veranderen; volmaakt te wezen betekent: dikwijls te zijn veranderd (p. 39). Newman neemt als voorbeeld het Wesleyanisme. Hoe moeilijk valt het te bepalen wat er al dan niet toe behoort (p. 39)! Verschillende sekten immers hebben haar uitgangspunt in Wesley. Toch blijft eenzelfde hoofdgroep nog altijd de vertegenwoordigster van de Wesleyaansche ideeën (p. 43).

De schrijver gaat nu na, op welke wijzen eene idee zich ontwikkelen kan (p. 43—57). Eene valsche of niet getrouwe ontwikkeling wordt eene verbastering genoemd (p. 44). In de eerste plaats bespreekt Newman de staatkundige ontwikkeling (p. 45—48). Zij bestaat in de uitbreiding der grenzen van een land (p. 45), vermeerdering der staatkundige rechten van een volk (p. 46) en dergelijke. Deze ontwikkeling is dikwijls grillig; soms moeten tegenstrijdige elementen worden uitgeworpen; soms tracht men te kwader ure onvereenigbare ideeën te verzoenen (p. 46 seq.).

Men kan ook spreken van eene logische ontwikkeling. Als voorbeeld diene de Anglikaansche theorie, dat de koning het opperhoofd der Kerk is. Met taai volharding is die theorie toegepast. Men kan het zien in het Prayer-book, waar eerst de koning komt en dan de nationale Kerk; of hierin, dat de wapens van den koning in kerkgebouwen worden aangebracht in plaats van een crucifix (p. 48).

Historische ontwikkeling grijpt plaats, wanneer de beteekenis van een feit eerst door weinigen wordt ingezien, maar na verloop van tijd in haren vollen omvang wordt verstaan. Door zulk eene historische ontwikkeling heeft de Kanon van het Nieuwe Testament zijn vorm verkregen (p. 49).

Zedelijke ontwikkeling richt zich naar hetgeen gepast, vroom, edelmoedig is, zonder te vragen naar strikt logische gevolgtrekking. Ook al ware ons niet bevolen aan den Tweeden en den Derden persoon in de Drieëenheid goddelijke eer te bewijzen, dan nog zou hetgeen in de Schrift aangaande beiden verkondigd wordt voor ons als een zijde-

lingsch bevel kunnen gelden. De ontwikkeling gaat hier van leer tot aanbidding. Uit de beatificatie der Heiligen groeide hunne aanbidding; de leer der werkelijke tegenwoordigheid leidde tot de aanbidding der Hostie (p. 50). De leer betreffende de zonden na den Doop en het gebruik om te bidden voor de afgestorvenen hebben zich ontwikkeld tot de leer van het vagevuur (p. 51).

Newman gaat nu over tot eene uitvoerige bespreking van de vraag wat verbastering is en wat ware ontwikkeling. Als voorbeeld wordt de groei van een dier genomen, waarbij steeds de eenheid van het type bewaard blijft — wat groote veranderingen niet buitensluit. De vlinder vertoont de ontwikkeling, maar geenszins het beeld van de rups. Ook bij staatkundige en godsdienstige ontwikkeling kunnen zich sterke veranderingen voordoen. De leer der H. Triniteit groeide uit de leer der goddelijke eenheid. Toch heeft de idee der Eenheid van het Opperwezen niets van hare waarde en beteekenis verloren (p. 59). Vroeger was Engeland de trouwste verdediger, later de najverigste vijand van den H. Stoel. Is daarom het Engelsche volkskarakter veranderd? Neen. Derhalve kan men deze groote verandering geen verbastering heeten (p. 60).

Het kan zelfs gebeuren dat de nieuwe gedaante die afwijkt van het oorspronkelijke, dit getrouwer weergeeft dan eene andere die aanspraak maakt op meer nauwkeurigheid (p. 60). Evenzeer is het mogelijk, dat de verbastering bedrieglijk op het oorspronkelijke gelijkt. Eene oorzaak van verbastering op godsdienstig gebied is gelegen in de weigering, om met den loop der wijzigingen in de leer mede te gaan, en de vasthoudendheid aan de opvattingen van het verleden (p. 61). Zoodanige verbastering is te vergelijken met de ontbinding van een levend lichaam (p. 62). Zij volgt op de ontwikkeling, zooals de dood op het leven (p. 63). (Hoe Newman dit straks zal toepassen op het Protestantisme, kan men reeds raden.)

Op grond van het voorafgaande komt Newman tot het aannemen van zeven proefsteen, waardoor verbastering van ware ontwikkeling onderscheiden kan worden.

De eerste proefsteen is de vraag, of de oorspronkelijke idee behouden is (Preservation of Idea). De pausen bijv. vertoonen zich aan den geschiedschrijver in geheel andere gedaante wanneer hij ze voor zich ziet in hunne apostolische armoede, dan wel als bekleed met eene grootere macht dan de keizers. Daar zij echter in beide gevallen de armen beschermen, strijdende vorsten verzoenen, barbaren bekeeren en de beschaving bevorderen, herkent hij hen aan hunne

werken, alle verandering ten spijt, en heeft hij slechts lof voor hen (p. 64 seq.).

Zooals te verwachten was, is de uitslag der toepassing van dezen eersten proefsteen zegevierend voor het Roomsche-Katholicisme. Bij ware ontwikkeling blijft de oorspronkelijke idee behouden. Welnu, dit is het geval met het Christendom (p. 204). Dezelfde hatelijke voorstelling die heidensche schrijvers geven van het Christendom der eerste drie eeuwen, geeft men heden van het Roomsche-Katholicisme (p. 20—240). Het is dus niet veranderd (p. 240 sqq.). Het Christendom der vierde eeuw is hetzelfde als de Katholieke kerk van onzen tijd (p. 242—269). Talloze sekten waren er in de vierde eeuw. Waaraan herkende men de Katholieke kerk? Aan hare eenheid; zij was overal dezelfde. De ketterijen daarentegen zijn plaatselijk; zij verschillen inwendig (p. 242—245). Doch alle ketterijen koesteren een gemeenschappelijken haat tegen de ééne Katholieke kerk (p. 247). Lag de eenheid in de Apostolische opvolging? Neen. Immers daarop konden de anderen misschien evenzeer bogen (p. 259). Maar zij lag hierin, dat de Katholieke kerk zich uitstreckte over de geheele wereld en overal dezelfde was (p. 263).

Tot haar kenmerken behoort ook, dat zij exclusief is; zij velt tegenwoordig hetzelfde oordeel over de ketters als vroeger over de heidenen. In dit opzicht is zij dus evenmin veranderd (p. 265 sqq.). Een aantal punten van overeenkomst tusschen de Kerk der vierde eeuw en het hedendaagsche Catholicisme worden verder opgesomd. Dit geschiedt in hatelijken vorm. O.a. wordt gezegd, dat de Katholieke kerk toen als nu gescholden werd voor verleidster, hoer, afvallige, Antichrist en Duivel (p. 269).

Newman's tweede proefsteen om verbastering van ware ontwikkeling te onderkennen is de vraag, of men heeft vastgehouden aan de oorspronkelijke stelregels en beginselen (p. 66). Men lette wel op dat hij hier niet van leerstellingen, maar van beginselen spreekt. Leerstellingen ontwikkelen zich, beginselen of stelregels niet. Leerstellingen groeien en breiden zich uit, beginselen of stelregels ontvangen slechts nieuwe toelichting. Persoonlijke verantwoordelijkheid is een beginsel; dat God bestaat is eene leerstelling. Het eerste ligt op het gebied van het zedelijke, het andere op het gebied van het verstandelijke (p. 70). Leerstellingen worden ontwikkeld onder de werking van beginselen; de ontwikkeling verschilt naar gelang het beginsel verschilt. Het geloof in de vergankelijkheid van al het aardsche voert den Epicureër tot genietingen

en den asceet tot het dooden van het vleesch, omdat de Epicureër een ander beginsel heeft dan de asceet. Zoo kan gevoeligheid op het punt van zonde den een naar Rome leiden en den ander naar Duitschland (Germanism) (p. 71). Een beginsel is dus een betere proefsteen van ketterij dan eene leerstelling (p. 72).

Ook de tweede proefsteen levert volgens Newman eene duidelijke uitkomst op. Ware ontwikkeling moet niet willekeurig of toevallig geschieden, maar naar vaste beginselen of lijnen die haren loop bepalen (p. 319). Welnu, dit is met het Christendom inderdaad het geval. Zijne ontwikkeling is in de eerste plaats beheerscht geworden door de mystische of allegorische uitlegging der H. Schrift, waartegenover de ketters zich aan de letterlijke uitlegging houden (p. 319). Die tegenstelling handhaaft zich door alle eeuwen heen (p. 331). De rechtzinnigheid staat of valt met de mystische uitlegging (p. 324). Maar wie zich van de Kerk afscheiden, zooals in later tijden de Gereformeerden, houden vast aan de letterlijke opvatting (p. 326). In de tweede plaats huldigt blijkbaar de Katholieke kerk van alle eeuwen het geloof boven de rede (p. 327). Daarentegen hebben de ketters steeds de rede boven het geloof gesteld (p. 328). Men leze Origenes' beantwoording van de verwijten aan Celsus, dat de Christenen geen reenschap geven van hun geloof (p. 329 seq.). In gelijken trant verdedigt Augustinus zich tegen de Manicheërs (p. 332). Ook Thomas van Aquino (p. 333) en Gabriël Biel denken hierover eenstemmig (p. 336).

De derde proefsteen is: of de Katholieke kerk het vermogen van assimilatie heeft bezeten? Alle levende wezens groeien. Wat ophoudt te groeien houdt op te leven. Groei is het opnemen van vreemde bestanddeelen. Iets dergelijks heeft plaats met ideeën (p. 74). Ontwikkeling sluit assimilatie in (p. 75). Niet elk element evenwel wordt geassimileerd (p. 75 seq.). Hoe krachtiger eene idee leeft, des te minder gevaar bestaat er voor verbastering door invloeden van buiten (p. 76). De Roomsche kerk met haar krachtig levende traditie kan zich in dit opzicht veel veroorloven (p. 77). Ook bij toepassing van dezen proefsteen is de uitkomst, dat de ontwikkeling van het Christendom tot het Roomsch-Katholicisme geen verbastering, maar eene ware ontwikkeling geweest is. Het Christendom ontwikkelde zich inderdaad niet alleen naar vaste beginselen (p. 338), maar assimileerde ook veel dat er van buiten invloed op oefende (p. 339).

Men moet het dogmatische en het sacramentele beginsel

onderscheiden. Niet alleen in de eerste, maar in alle volgende eeuwen werd een krachtig dogmatisme gehuldigd (p. 339—343). Men hield zich aan de overgeleverde leer (p. 341 seq.). Ketterijen werden veroordeeld als nieuwigheden (p. 343 seq.). Dwaling werd eene zedelijke fout geacht (p. 344 seq.). Nooit heeft men alle geloofsovertuigingen gelijkgesteld (p. 345). Was er in de eerste eeuwen een ondogmatisch Christendom? Geenszins. Noch toen noch later heeft men dat gehuldigd (p. 347). Het Christendom zoog onderscheidene dingen op, maar bleef intusschen zichzelf (p. 347). De werking van het sacramentele beginsel in verband met het assimilatie-vermogen kan men zien aan de toeëigening en omschepping van heidensche gebruiken, die eene Christelijke beteekenis ontvingen, zooals tempels en altaren (p. 356), kruisen, kaarsen, olie (p. 357), en beelden (p. 362). Reeds Gregorius Thaumaturgus (p. 358) en Theodoretus (p. 360) hebben aangetoond, dat die omschepping geoorloofd en wenschelijk was; de beginselen waarnaar men in dezen moest handelen, werden door hen aangewezen.

De vierde proefsteen bestaat in de vroegtijdige anticipatie, of het voorbarig optreden van een verschijnsel. Eene idee kan zich ontwikkelen in de eene of andere afzonderlijke ziel, voordat de tijd er rijp voor is. Brengt het historisch verloop mede dat de ontwikkeling in de aangeduide richting wordt verwezenlijkt, dan is deze latere meer stelselmatige vervulling in overeenstemming met de oorspronkelijke idee (p. 77).

De vijfde proefsteen is de logische volgorde. Allengs wordt in het binnenste eens menschen een geheel van gedachten gevormd, zonderdat hij zich daarvan in allen deele bewust is. Eerst later komt de logica er orde in brengen (p. 81). Zoo hebben de H. Apostelen zonder woorden al de waarheden betreffende de hoogste godgeleerde onderwerpen gekend, die de schrijvers van theologische verhandelingen naderhand zouden herleiden tot formules en door bewijsvoering ontwikkelen. Athanasius is machtiger in het vaststellen en uiteenzetten van zekere waarheden dan in het bewijzen daarvan; bij Bellarminus evenwel vinden wij de geheele reeks der Christelijke leerstellingen zorgvuldig uitgewerkt (p. 83). De schrijver gebruikt hier de gelegenheid om eenige uiterst hatelijke beschouwingen over het Protestantisme te plaatsen (p. 84, 80).

De zesde proefsteen bestaat in de behoudzame toevoegsels (p. 86). Verbastering is wat ingaat tegen den stroom der ontwikkeling (p. 86, 90). Ware ontwikkeling is wat met den stroom medegaat, wat iets toevoegt, wat versterkt (p. 87, 103). Aan de Rooms-Katholieken wordt verweten, dat zij een ander

Evangelie in de plaats stellen van het oorspronkelijke geloof. Maar zij kunnen antwoorden dat zij de leer van de Menschwording en verzoening evengoed aanhangen als de Protestanten. Daarenboven bezitten zij eene toevoeging in de vereering van Maria en de Heiligen. De bedoelde waarheden worden door deze toevoeging niet verzwakt, maar versterkt (p. 89).

De zevende of laatste proefsteen wordt gezocht in de duurzaamheid. Verbastering gaat snel. Als iets lang voortbestaat is dit een bewijs van ware ontwikkeling (p. 90 seq.).

De uitslag is niet twijfelachtig. Men kan gemakkelijk raden wat de toepassing van proefsteen vier, vijf, zes en zeven zal opleveren. Het is duidelijk dat voor Newman alle bezwaren tegen de Roomsche leer en gebruiken vervallen zijn. Nog voordat hij het einde bereikte, stond de slotsom voor hem vast. Hij besloot zich te laten aannemen, en het boek bleef onvoltooid ¹⁾.

Dat Newman, eenmaal hier aangeland, met schrijven ophield, en meende dat er voor het doen van den grooten stap voldoende gronden waren, verwondert ons niet. Hij wilde die gronden vinden en heeft ze gevonden. Ofschoon hij dit zelf moge tegenspreken, zijne overtuiging is veel meer eene zaak geweest van neiging des harten, dan van verstandelijke redeneering.

In den avond van den 8sten October 1845 heeft hij het bezoek ontvangen van een monnik, „Father Dominic”, van de Passionisten. Deze heeft hem nog dienzelfden avond in de Roomsche kerk opgenomen.

Den 23sten Februari 1846 verliet hij Oxford om er niet weder te keeren. Hij reisde naar Rome.

Zijn boek verscheen zooals het was, in 1846 ²⁾.

¹⁾ Newman, *History*, p. 234. ²⁾ Newman, *An Essay on the development of christian doctrine*, Lond. 1846, second edition. Zie *Advertisement*, p. X. — Naderhand heeft hij nog verscheidene andere werken geschreven, zooals: *Lectures on the present position of Catholics in England, addressed to the Brothers of the Oratory*, Dublin, 1857, 80.; *An Essay in aid of a grammar of assent*, Lond. 1870. Zij zijn geheel bearbeid van Roomsche standpunt.

HOOFDSTUK VI.

JOH. JOS. IGNAZ VON DÖLLINGER.

(Geb. 1799, overl. 1890.)

Von Döllinger is in 1799 geboren te Bamberg, waar zijn vader professor in de medicijnen was. Ofschoon hij een leven heeft doorgebracht van veel strijd, heeft hij een ouderdom bereikt van bijna 91 jaar. Hij overleed te München in 1890. Reeds in 1826 heeft hij aan de universiteit aldaar eene aanstelling ontvangen; het volgende jaar werd hij hoogleeraar in de kerkgeschiedenis en het kerkrecht. Hij sloot zich nauw aan bij Görres, die van een lauwen sceptikus of ongeloovige veranderd was in een warm voorvechter van het Rooms-Katholicisme in Duitschland. Het streven van het Rooms-Katholicisme om zijne positie te verbeteren, zijne macht te vermeerderen, vond in Döllinger een ijverig bevorderaar. Hij schroomde niet zich hiervoor op staatkundig gebied te begeben; zoowel de drukpers als het vereenigingswezen trachtte hij aan dit streven dienstbaar te maken. De toenemende bekendheid van zijn naam bracht hem in aanraking met vermaarde geloofsgenooten in het buitenland, o.a. met Lamennais en Montalembert. Wij weten dat Lamennais op de terugreis van Rome München aandeed ¹⁾. Koesterde hij destijds reeds sympathie voor Lamennais' denkbeelden? Hoe dit zij, in 1848 was hij lid van de nationale vergadering in Frankfort, en ijverde daar voor de belangen der Rooms-Katholieken in Duitschland.

Zijn eerste groote geschiedwerk was toen reeds verschenen. Het handelde over „de Hervorming, hare inwendige ontwikkeling en hare vruchten” ²⁾. Eene genetische geschiedenis van de Hervorming is het niet. Eerder moet het eene verzameling van monographieën heeten, de eene na de andere gewijd aan afzonderlijke schrijvers uit den Hervormingstijd. Van Luther wordt een karikatuur gemaakt. De nadruk wordt gelegd op zekere uitlatingen van den Hervormer, waarin hij de leer boven het leven stelt. Verder wordt met voorliefde

¹⁾ Zie boven, blz. 18. ²⁾ J. Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*. De uitgave die mij ten dienste stond is de nadruk te Arnhem, 1853/1854, 3 Bde.

gewezen op zijne menigvuldige klachten, dat zooveelen die zich zijne aanhangers noemen door hun gedrag de goede zaak schande aandoen. Dat Luther terecht opkwam voor eene betere toepassing van het Evangelie dat hij verkondigde, dat hij er zich niet voor behoefde te schamen nu en dan te ontsteken in den gloeienden toorn des boetpredikers, wordt niet overwogen. Eene ernstige poging om zich in te denken in de wijze waarop Luther's gevoelens langzamerhand veranderden, wordt niet gedaan. Van alwat Luther heeft geleerd blijft niets over dat eenige achting verdient. Voor degenen die Döllinger's boek aannemen zooals het daar ligt, kan Luther niet anders zijn dan een afschuwelijk monster. Kortom, niets verraadt dat de schrijver zelf later met het rechtzinnige R.-Katholicisme in zulk een hevigen strijd zou geraken. Is desalniettemin het lezen van zoovele geschriften uit den Hervormingstijd, waaronder verscheidene van Protestantsche zijde, niet aan hem voorbijgegaan zonder indruk op hem te maken? Ondanks alles moet zijn blik er door zijn verruimd; zijn vaardigheid in het beoordeelen van wat al of niet aan de R.-Katholieke kerk tot eer strekte, moet er door zijn vermeerderd.

Een bekend werk van Döllinger is zijn „Hippolytus en Kallistus” ¹⁾ „De Philosophoumena” toch van Hippolytus waren een paar jaar te voren volledig uitgegeven. In een schitterend betoog heeft Döllinger aangetoond, wie de schrijver was. Verder heeft hij orde geschapen in de dwarrelende hoeveelheid meeningen omtrent de ware verhouding tusschen Kallistus, bisschop van Rome, en Hippolytus. Hij heeft in het licht gesteld dat Hippolytus te Rome woonde en bekend was als schrijver van godgeleerde werken; dat Kallistus en hij elkander wederkeerig van ketterij beschuldigden; en dat de aanhangers van Hippolytus hem tot tegenbisschop verkozen hebben tegenover Kallistus ²⁾. Chr. Wordsworth had naar aanleiding van de „Philosophoumena” een polemisch werk geschreven, strekkende om aan te toonen, dat de Stoel van Rome in de eerste helft der derde eeuw door ketterij en misdaad bezoedeld was, en dat de gebeurtenissen dier dagen een beslissend argument opleverden tegen het gezag dat men in de Katholieke kerk aan den paus toekende ³⁾. Hiertegen is Döllinger met kracht opgekomen. Volgens hem was Kallistus rechtzinnig, en verkondigde hij de „reine Katholieke

¹⁾ J. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus, oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensb, 1853. ²⁾ Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, S. 102 f., 325 f. ³⁾ Döllinger, a. a. O., S. 310 f.

leer" ¹⁾). Ook geschriften van Bunsen, Baur en Gieseler, die eene overeenkomstige strekking hadden als het werk van Wordsworth of althans de bedoelde geschiedenis ten nadeele van het pausdom uitlegden, werden niet zonder succes door hem bestreden.

Toch is voor hem ditzelfde pausdom later de steen des aanstoots geworden. Men neemt aan dat de innerlijke ommekeer begon omstreeks het jaar 1860. Hij helde over naar hetgeen men toen het liberalisme noemde. Van R.-Katholieken kant wordt zijne verandering toegeschreven aan eene reeks van oorzaken. Ten eerste wordt gewezen op zijne nieuwe betrekkingen met het Koninklijke hof, waaraan eveneens eene liberale strooming heerschte. Verder ging de R.-Katholieke theologie in Duitschland den weg op eener nieuwe scholastiek; de tegenstelling tusschen eigen wetenschappelijke methode en die andere werd steeds dieper door hem beseft. Een hartstochtelijke strijd tegen de bisschoppelijke instellingen van godgeleerd onderwijs, vóór de theologische faculteiten en tegen de priesterseminariën, zou zijn inzicht ook op andere punten gewijzigd hebben. Het verlies van oude vrienden en het aanknoopen van betrekkingen met personen die in kerkelijk opzicht „twijfelachtig" waren, zouden hem al verder gevoerd hebben ²⁾).

De verklaring van den R.-Katholieken schrijver aan wien wij dit ontleenen, is niet verheffend. Moeten dergelijke zielsveranderingen bij zoo hoog staande persoonlijkheden niet aan dieper oorzaken worden toegeschreven? Had nog omstreeks 1860 een zeker liberalisme in sommige R.-Katholieke kringen geen groote macht over de geesten? Hadden Lamennais, Montalembert en Lacordaire geen invloed op hem gehad? Hij kende de werken van Baur, Gieseler en andere Protestantsche schrijvers. Gesteld dat hij ten opzichte van de meeste vraagstukken vasthield aan de rechtzinnige leer, kan hij op enkele punten niet aan het wankelen zijn gebracht? Had Gieseler's herhaalde vermelding van misslagen van het pausdom zijns ondanks indruk op hem gemaakt? Laat ons erkennen dat zielkundige verklaringen moeilijk zijn; misschien zou hijzelf niet in staat geweest zijn haar te geven.

Hoe dit zij, in Döllinger's „Paus-fabels" van het jaar 1863 ³⁾) klinkt reeds een andere toon dan in zijne vorige geschriften. Het boekje is niet groot van omvang; het telt slechts 159 bladzijden. Maar de inhoud is zeer belangrijk, zeer gekruid en boeiend. Eene onrechtzinnige uitdrukking zal men er niet

¹⁾ Döllinger, S. 238, 242. ²⁾ W. Zech, *Döllinger*, in Buchberger's *Kirchliches Handlexikon*, München, 1907, Bd. I, Sp. 1145f. ³⁾ J. J. I. von Döllinger, *Die Papst-fabeln des Mittelalters, Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München, 1863.

in vinden. De uitgesproken bedoeling is eene opruiming te houden onder zekere algemeen verspreide vertelsels, die voor het meerendeel tot oneer of tot nadeel strekken van het pausdom. Hierin is Döllinger stellig te goeder trouw. Doch de behandelde onderwerpen zijn voor de vrienden en verdedigers van het pausdom van onaangename aard, zoodat de vraag wel moest oprijzen: waartoe al die geschiedenissen op te rakelen? Mogen de feiten aan het pausdom ook geen werkelijke schande berokkenen, eervol was het toch niet, dat men van de pausen zooveel leelijks verhalen kon en — dat dit leelijks bij zoovelen geloof heeft gevonden. Nog kon Döllinger als rechtzinnig gelden, omdat het leerstuk der pauselijke onfeilbaarheid niet was afgekondigd. Voor de bestrijders dier onfeilbaarheid was echter meer dan ééne bladzijde van zijn boek als koren op den molen.

Het vangt aan met de gore geschiedenis van pausin Johanna (S. 1—45). Geen scabreuze bijzonderheid wordt den lezer gespaard, zelfs niet het onderzoek dat heet te worden ingesteld naar het geslacht van alle pausen die naderhand zijn opgetreden. Voor de Dominikanen en Franciskanen moest het wel onaangenaam zijn wat Döllinger heeft geschreven over het aandeel hunner orden in de verbreiding dezer „fabel”. De beide orden zouden namelijk aan de geschiedenis ruchtbaarheid hebben gegeven om zich te wreken op Bonifacius VIII, die Dominikanen en Franciskanen maar slecht verdragen kon ¹⁾). Voor iederen rechtzinnigen R.-Katholiek moest het pijnlijk zijn, dat Döllinger hierbij eene uitslating van kardinaal Torquemada aanhaalde: „Heeft God toegelaten, dat eene vrouw door alle Katholieken als paus werd erkend zonder dat de geheele kerkinrichting in de war geraakte, dan zou het ook wel mogelijk zijn dat een dwaalleeraar of ongeloovige als paus werd erkend. In vergelijking met het geval van den vrouwelijken paus zou dit nog minder moeilijkheid opleveren” ²⁾). Zoo ontving men dan een zijdelingsch getuigenis, dat een man van zoo groot aanzien als Torquemada niet in de pauselijke onfeilbaarheid kan geloofd hebben.

Paus Cyriacus, die zijn ambt zou hebben nedergelegd, met Ursula en de 11000 maagden naar Keulen zou zijn gereisd en daar den marteldood zou ondergaan hebben, heeft, naar Döllinger tracht aan te toonen, nooit bestaan. Martinus Polonus schreef over hem: „Velen geloofden dat hij afstand deed van de pauselijke waardigheid, omdat hij behagen

¹⁾ Döllinger, *Papstfabeln*, S. 18, 20. ²⁾ Döllinger, *Papstfabeln*, S. 19 f.

schepte in maagden". Wie heeft er belang gehad bij de verbreiding van deze fabel? Bonifacius VIII en zijne aanhangers. Toen nl. Coelestinus V in een klooster ging en Bonifacius den pauselijken troon beklom, werd de geschiedenis van paus Cyriacus aangevoerd om te betoogen, dat een paus wel degelijk van zijn ambt afstand kon doen ¹⁾).

Eene andere „fabel" houdt in, dat in de dagen van keizer Diocletianus paus Marcellinus aan de afgoden zou geofferd hebben. Driehonderd bisschoppen zouden met het oog daarop bijeengekomen zijn te Sinuessa. De moeilijkheid was — aldus het gangbare verhaal — dat over den oppersten Herder der Kerk geen vonnis geveld kon worden; slechts kon hij zichzelf oordeelen. Ten laatste beleed hij zijne schuld en verklaarde zichzelf voor afgezet. Deze geschiedenis is volgens Döllinger verzonnen, om een historischen grondslag te verschaffen aan de leer dat een paus door niemand kan gevonnisd worden. Ook diende zij om den leken in te scherpen, dat zij niet als aanklagers moeten optreden tegen geestelijken, evenmin de lagere geestelijken tegen de hoogere ²⁾). Daarom heeft ook paus Sixtus III, volgens een ander verzonnen stuk, toen hij beschuldigd werd van ontucht, kunnen volstaan met eene eenvoudige verzekering van zijne onschuld ³⁾). Later heeft Gerson de geschiedenis van Marcellinus gebruikt als voorbeeld ten bewijze, dat een paus wel in ketterij vervallen kon — dit woord genomen in den ruimen zin van geloofsverzaking ⁴⁾).

De geschiedenis van het valsche stuk der zoogenaamde Schenking van Konstantijn en de ontdekking van het bedrog worden uitvoerig behandeld ⁵⁾).

Keizer Constantius heeft in het jaar 354 paus Liberius verbannen naar Berea en Felix II in zijne plaats aangesteld. Felix had de geloofsbelijdenis van Nicea wel niet openlijk verloochend, maar hield toch gemeenschap met de Arianen. Door den nood gedrongen onderteekende Liberius nu eene Ariaansche formule om zijn mededinger schaakmat te zetten, en verkreeg het recht om te Rome terug te keeren. De aanhangers van Liberius en Felix II werden toen in de straten van Rome in bloedige gevechten gewikkeld. Ook hiervan heeft de verdichting zich meester gemaakt. Liberius werd in de legenden een ketter die, gesteund door den keizer, de Katholieken vervolgt; Felix II een held en martelaar, ten slotte een heilige ⁶⁾). Nog Bossuet heeft Liberius voor een ketter

¹⁾ Döllinger, *Papstfabeln*, S. 46 ff. ²⁾ Döllinger, S. 48 ff. ³⁾ Döllinger, *Papstfabeln*, S. 51. ⁴⁾ A. a. O., S. 51 f. ⁵⁾ A. a. O., S. 61 — 106. ⁶⁾ Döllinger, S. 112, 116.

gehouden ¹⁾ — wat hij volgens Döllinger niet geweest is ²⁾. Het laatste gedeelte van het boekje is gewijd aan de veroordeeling van paus Honorius I wegens ketterij, welke veroordeeling heeft plaats gehad op het algemeen concilie te Constantinopel in het jaar 680 ³⁾. Het feit is volgens Döllinger onbetwistbaar; toch weet hij nog een uitweg om te kunnen vaststellen, dat Honorius „niet haeretisch im eigentlichen Sinne war” ⁴⁾.

Van R.-Katholiek standpunt was men wel gedwongen aan te nemen dat het geleerde boekje geschreven was met eene lofwaardige bedoeling. Toch moest voor den vromen vereerder van het pausdom, die lezen kon, de inhoud, ondanks het zoete omhulsel zoo bitter zijn als gal. De paus kon zeggen: „Bewaar mij voor mijne vrienden!”

Zes jaren later treedt Döllinger nog anders op. Paus Pius IX heeft in 1864 de vermaarde Encykliëk „Quanta cura” uitgevaardigd. Zij ging vergezeld van eene Verzameling (Syllabus) van 80 dwalingen, die hij reeds vroeger in verschillende brieven, allocuties, enz. als zoodanig gebrandmerkt had ⁵⁾. De paus veroordeelde hierin alle burgerlijke en staatkundige vrijheden van den nieuweren tijd, de vrijheid van drukpers ⁶⁾, het burgerlijk huwelijk ⁷⁾, de vrijheid van eeredienst ⁸⁾, en de gelijkstelling van alle kerken voor de wet ⁹⁾; terwijl hij verlangde erkend te zien, dat het de taak der regeering is hen die de voorschriften van den Katholieken godsdienst overtreden te bestraffen ¹⁰⁾. Dit alles ging lijnrecht in tegen de gevoelens die Döllinger en zijne vrienden aanhingen. De spanning waarin zij verkeerden werd grooter door hetgeen men verwachtte van het naderend Vatikaansche concilie. Sommigen voorspelden, dat de veroordeeling van de genoemde burgerlijke en staatkundige vrijheden daar zou worden herhaald; verder dat nog andere uitspraken van reactionnaire strekking zouden worden gedaan, en vooral dat de pauselijke onfeilbaarheid zou worden afgekondigd. Döllinger betoonde zich een hartstochtelijk tegenstander van die plannen. In samenwerking met zijn jongeren ambtgenoot J. N. Huber, hoogleeraar in de wijsbegeerte te München, schreef hij brieven

¹⁾ Döllinger *Papstfabeln*, S. 109 ff., 120. ²⁾ Döllinger, S. 112 f. ³⁾ Döllinger, S. 135. ⁴⁾ Döllinger, a. a. O. ⁵⁾ De Latijnsche tekst van Encykliëk en Syllabus komt voor met eene Nederlandsche vertaling in: *Encykliëk van Zijne Heiligheid Pius IX van 8 December 1864, waaraan zijn toegevoegd de 80 veroordeelde stellingen*, Amst. 1865. ⁶⁾ *Encykliëk*, p. 46; *Syllabus* daarachter, c. 79, p. 69. ⁷⁾ *Syllabus*, c. 73; achter de *Encykliëk*, p. 67. ⁸⁾ *Encykliëk*, p. 46; *Syllabus*, c. 79, p. 69. ⁹⁾ *Encykliëk*, p. 45; *Syllabus*, c. 77, p. 69. ¹⁰⁾ *Encykliëk*, p. 45 seq.

in de „Augsburger Zeitung“ onder den schuilnaam „Janus“. Ras werden zij vereenigd tot een boek, onder den titel: „De paus en het concilie“ ¹⁾. De tekst was nu eenigszins uitgebreid, en bij de mededeelingen van geschiedkundigen aard voorzien van de vermelding der bronnen. Het aandeel van ieder der schrijvers is moeilijk vast te stellen. Doch het lijdt geen twijfel, dat de inhoud Döllinger's volledige instemming heeft gehad. Het boek is van het begin tot het einde eene verschrikkelijke inbeschuldigingstelling van het pausdom. Nooit heeft een Protestant het pausdom zoo vinnig, zoo meedoogenloos bestreden als hier geschiedt. De schrijvers toonen van alwat den Pauselijken stoel tot oneer verstrekt, beter op de hoogte te zijn dan iemand ter wereld. Zij kennen zóó vele en zulke gekruide bijzonderheden uit de pauselijke geschiedenis dat men geneigd is te vragen: „waar halen zij het vandaan?“ Welke diabolische speurzin heeft deze mannen, die R.-Katholiek heeten, bewogen om uit het groote arsenaal der historie zoovele oude en nieuwe wapenen tegen het opperbestuur hunner Kerk te voorschijn te brengen?

Het boek is vervaardigd om de vraagstukken die volgens geloofwaardige berichten op het concilie uitgemaakt zullen worden, geschiedkundig toe te lichten. De schrijvers verklaren evenwel dat het ook een polemisch doel heeft. Het moet een appèl zijn aan de denkenden onder de geloovigen, om hen te waarschuwen tegen de voornemens eener machtige vereeniging van samenwerkende groepen ²⁾. De toon is hier en daar scherp, soms hatelijk. Vele bisschoppen en prelaten, zoo luidt het, werden van oudsher te Rome door processen vastgehouden. „Zij stierven in de ongezonde stad — immers het koortsnest, zooals Petrus Damiani haar noemt — bij hoopen“ (S. 191 f.). Met instemming wordt de klacht van Konrad von Lichtenau over die processen aangehaald: „Verheug u, moeder Rome, want Gij hebt er het voordeel van; u vloeit al het goud en zilver toe. Niet door de vroomheid, maar door de slechtheid der menschen zijt Gij de overwinnares der wereld geworden“ (S. 189). Van den kerkban, zoo lezen wij hier, werd in de Middeleeuwen hevig misbruik gemaakt, ook tegenover personen die niet in staat waren met eene boete in geld de zaak af te koopen. In Frankrijk werden op iederen dag waarop de bisschoppelijke rechtbanken zitting hielden, meer dan 10.000 menschen in den ban gedaan, d. i. „uit den weg des heils

¹⁾ Janus, *Der Papst und das Concil, Neubearbeitung der Artikel: Das Concil und die Civiltà*, Leipz. 1869. ²⁾ Janus, *Der Papst und das Concil*, S. III f.

gerukt en den Satan overgegeven" (S. 198). De schrijvers drijven den spot met Benedictus XIII, die de geheele wereld in den ban deed, omdat zij hem niet erkennen wilde (S. 9).

Heeft de ijver voor hunne zaak hen soms tot overdrijving gevoerd?

In de Artikelen 25 en 26 van den Syllabus ligt opgesloten, dat de Kerk bevoegd is dwang te gebruiken en dat zij, behalve op geestelijk, ook op tijdelijk gebied macht bezit. Volgens Döllinger wordt haar hiermede ook de lijfstraffelijke rechtspleging toegekend (S. 10 f.). Is dit wel zeker? Volgens de middel-eeuwsche opvatting was de Kerk eene dwanginrichting, en kon zij iemand doemen tot gevangenisstraf, galg of brandstapel. Op het concilie, aldus Döllinger, stelde men zich voor deze opvatting tot een dogma te verheffen; alsdan zou de Kerk vorsten en overheden kunnen nopen op haar last gevangenisstraf en doodvonnis toe te passen (S. 13). Was dit niet overdreven? Het heette dat op het aanstaande concilie de lichamelijke hemelvaart van Maria tot leerstuk zou verheven worden. Dit zou dan het werk der Jezuïeten zijn. Döllinger meende dat zij — l'appétit vient en mangeant — nog wel andere leeringen tot geloofsartikelen zullen maken, bijv. het probabilisme (S. 39).

Was dit verwijt gegrond? De „Civiltà cattolica", een te Rome verschijnend blad, heeft beweerd, dat de paus in de wereld het werk van Christus voortzet, en voor ons is wat Christus voor ons zijn zou, als hij nog hier beneden zijne Kerk regeerde. Hieraan knoopt Döllinger de schampere opmerking vast: nog slechts ééne schrede en men verklaart den paus voor eene incarnatie van God (S. 43). Waarom, aldus Döllinger (S. 51), zal men den Bijbel en de overlevering nog bestudeeren als men bij ieder vraagstuk slechts een telegram naar Rome behoeft te zenden om binnen eenige uren een antwoord te ontvangen, dat tegelijk tot geloofsartikel verheven wordt? (De vraag doet denken aan de bewering, dat men de stelling van zijn tegenstander moet overdrijven om haar beter te kunnen verslaan.) Gregorius VII heeft de uitzending van pauselijke legaten ingesteld. Waartoe? Volgens Döllinger alleen om aan de oude kerkorde en aan het bisschoppelijk bestuur over de diocesen een knak toe te brengen (S. 171). Kan er ook nog iets anders in het spel geweest zijn dan snood opzet?

De schrijvers komen er voor uit, dat zij behooren tot de richting die door hunne tegenstanders als de liberale wordt aangeduid. Bij het Roomsche hof en de Jezuïeten-orde, twee innig verbonden machten, is zij uiterst berucht (S. V; vergel. S. 3).

Döllinger beklagt zich over de wijze waarop hare aanhangers worden bejegend. Wie toch maar durft verzekeren dat de Kerk krachtens haar wezen de gewetens- en godsdienstvrijheid eerbiedigt, moet hooren dat hij in het verfoeilijke liberalisme vervallen is (S. 21). Tpoont de Duitscher eenige voorliefde voor opvattingen en gebruiken in eigen land boven de Italiaansche, dan reeds geldt hij, zegt Döllinger, niet meer als een echte, hij is nog slechts een liberale Katholiek (S. 48).

Over de monniken spreekt hij herhaaldelijk op smalenden toon. Onze bisschoppen, aldus merkt hij met zeker sarkasme op, onze godgeleerden en onze geloovigen weten niet meer wat het geloof der Katholieke kerk is; slechts de monniken weten dit nog, de monsignori's en de Jezuïeten, waaruit te Rome de congregaties zijn samengesteld (S. 22). De in de dertiende eeuw opkomende bedelorden werden de krachtigste steunpilaren van de pauselijke alleenheerschappij (S. 165, 219). Deze lievelingszonen der pausen werden de mededingers van de parochie-geestelijken. Onvermoeid was hun streven de voordeligste werkzaamheden van het priesterambt aan zich te trekken, en het volk uit de parochie-kerk naar hunne kerk te lokken (S. 182). Nog Leo X riep eene vergadering bijeen van alle geestelijke orden, om te beraadslagen over de middelen tot verdediging der wederzijdsche belangen tegen de gemeenschappelijke vijanden. Wie waren dat? De bisschoppen (S. 194).

Inzonderheid voor de Jezuïeten-orde heeft Döllinger geen goed woord over. Wij verwerpen, zoo verklaart hij, die leer en kerkinrichting welke door het Jezuïeten-tijdschrift te Rome sedert jaren als het laatste plechtanker der behoudenis voor de ondergaande menschheid wordt aanprezen (S. VI). Met spijt wordt opgemerkt dat de paus aan dit tijdschrift hoogen lof heeft toegezwaaid (S. 4). De Jezuïeten scheppen congregaties, waarvan de leden de verplichting op zich nemen voor de leer der onfeilbaarheid te werken (S. 5). Toch wordt alles gedaan om den schijn te wekken alsof dat dogma de Jezuïeten niet bijzonder zou aangaan (S. 6); dit, terwijl het geheele concilie moet dienen om een lievelingswensch van de Jezuïeten te vervullen (S. 8). Zullen dan de beschaafde Christenen niet uit de Kerk gedrongen worden? Geen nood! Des te gemakkelijker zal haar scheepje door de Loyolistische stuurlieden te besturen zijn (S. 9). Volgens de Jezuïeten is dwang en onderdrukking, als men er de macht toe heeft, heilige plicht (S. 18). Döllinger klaagt over de geestelijke slavernij

waaraan de Jezuïetische partij te Rome de Duitsche Katholicken heeft onderworpen (S. 21). De Jezuïeten zijn het volgens hem geweest die Encyklië en Syllabus in het aanzijn hebben geroepen (S. 26). Dat men Gode meer gehoorzamen moet dan den menschen, beteekent naar Jezuïetische uitlegging: den paus als plaatsbekleeder Gods op aarde moet men meer gehoorzamen dan elke overheid en iedere staatswet (S. 33). „Voor eene tendentieuze behandeling en mishandeling der kerkgeschiedenis zijn de Jezuïeten de beste leermeesters. Voor hen was het nooit moeilijk kerkgeschiedenis te maken. Zij hebben op dit gebied reeds de ongelooflijkste dingen volbracht” (S. 53). Aldus Döllinger. Is hij hier niet partijdig? Hebben niet op menig punt de Jezuïeten, waar de behoudzuchtige R.-Katholieke geschiedschrijvers bleven instaan voor de opgesierde legende, de naakte waarheid onthuld?

Aan de hoop dat de Protestanten zich nog eens met de Kerk zouden hereenigen, zal door de leer der onfeilbaarheid, meent Döllinger, voor altijd de bodem worden ingeslagen. Aan de opperste willekeur van een enkele zullen zij zich niet willen onderwerpen. Slechts als een algemeene bibliotheekbrand alle geschiedkundige oorkonden vernietigd had, als Oosterlingen en Westerlingen niets meer wisten van hunne geschiedenis dan de Maori's in Nieuw-Zeeland van de hunne, en wanneer eindelijk groote volkeren door een wonder aan hunne geestesrichting volkomen hadden vaarwelgezegd, dan eerst zou eene dergelijke onderwerping mogelijk zijn (S. XVIII). Met ergernis wijst hij er op, dat theologen der Jezuïeten-orde de vraag, of een volslagen onwetende paus ook onfeilbaar zou kunnen zijn, reeds ernstig behandeld hebben (S. 49). De afkondiging der onfeilbaarheid zal den stoot geven tot eene godgeleerde, kerkelijke, zelfstaatkundige omwenteling, van welker aard slechts weinigen zich rekenschap geven (S. 51).

Volgens de inlichtingen waarover Döllinger beschikt, zou, gelijk reeds werd aangeroerd, op het aanstaande concilie ook het leerstuk van Maria's hemelvaart worden vastgesteld. Hij vindt dit erger dan overbodig. Wij hebben hier weder te doen, zegt hij, met de minachting voor de oude kerkelijke overlevering, die aan de Jezuïeten eigen is. Noch het N. Testament noch de oudere kerkvaders bevatten iets over de lotgevallen der H. Maagd na Christus' dood. Eerst twee apocriefe geschriften uit den tijd tusschen de vierde en de vijfde eeuw leverden de stof voor de sage, dat ook het lichaam van Maria in den hemel zou zijn opgenomen (S. 38).

In het algemeen heeft Döllinger een donkeren blik op den

bestaanden toestand. De Oude Kerk was goed, een voorbeeld zelfs van volmaaktheid. Maar sedert is verval ingetreden, doordat men van haar is afgeweken (S. 82—92). Blijkbaar zijn het volgens Döllinger de beste Katholieken die vasthouden aan de oude overlevering en de Kerk der eerste zes eeuwen (S. 49). Eerst sedert de zesde eeuw ging men allengs aan de decretalen der bisschoppen van Rome wettelijk gezag toekennen (S. 85). De goede tijd duurde volgens Döllinger niet langer dan tot de negende eeuw (S. XII) of tot de verschijning der Pseudo-Isidorische decretalen (S. 23). Het groote verval dagteekent sedert de elfde eeuw. Nadien is in de geheele kerkgeschiedenis geen tijdvak meer te ontdekken waarop de blik van den geschiedvorschcr met welgevallen zou kunnen rusten (S. VIII). Door de tallooze processen na de invoering van het decretalenrecht namen sedert Alexander III de regeeringloosheid in de bisdommen, de verwildering van de geestelijkheid zóó toe, dat men de schildering daarvan bij de tijdgenooten niet zonder afschuw lezen kan (S. 188). Nadat het hof te Rome alle rechten van aartsbisschoppen, kerkvergaderingen en bisschoppen aan zich getrokken had, was de levenskracht der Kerk verlamd. De oude instellingen waardoor zij invloed moest oefenen op het volk, waren ter prooi aan eene ziekelijke verkwijning en een godsdienstig verval (S. 193). De diepe onwetendheid van de geestelijken te Rome en hunne onbekwaamheid om godgeleerde onderwerpen te beoordeelen, waren in de late Middeleeuwen bijna spreekwoordelijk (S. 217). In den aanvang der zestiende eeuw waren in Italië onder 200 bisschoppen niet vier bruikbare mannen (S. 215). Vooral de tegenwoordige tijd vertoont volgens Döllinger een somber beeld. Sedert 24 jaren heeft men de teruggaande beweging in de R.-Katholieke kerk kunnen waarnemen. Zij is langzamerhand aangegroeid tot een wassenden stroom en dreigt de geheele Kerk te verzwelgen (S. IV).

In ronde woorden spreekt Döllinger het uit: „Wij deelen het gevoel van hen die eene groote, ingrijpende hervorming voor noodzakelijk houden, hoelang men haar ook moge uitstellen” (S. V). Alle onbevooroordeelde denkende menschen zien in de verte een nieuwen dageraad opdoemen. Zij verwachten eene herschepping van de Kerk (S. VII). Openlijk belijdt Döllinger, dat hij eene verzoening van den paus met de moderne beschaving mogelijk en wenschelijk acht, ofschoon dit gevoel reeds in den Syllabus als eene vloekwaardige dwaling is gebrandmerkt (S. 22 f.).

De grootste moeilijkheid schuilt echter in het ontaarde pausdom. Sedert de negende eeuw is het volgens Döllinger vergroeid als een uitwas aan het organisme der Kerk, een schrikbarend zieke uitwas, die den adem beklemmt (S. IX). Het kerkelijke ideaal van sommigen is een universeel rijk, dat op geestelijk en stoffelijk gebied bestuurd wordt door een enkelen monarch. Van dezulken is Döllinger ver verwijderd (S. V). De dwingelandij van een absoluten monarch in de Kerk heeft hare eenheid verbrokkeld (S. XII). Vooral sedert de Pseudo-Isidorische decretalen is de hiërarchische kerkorde meer en meer omgevormd tot een onbeperkt absolutisme (S. 23, 101, 104, 109, 131). De paus is de absolute alleenheerscher; buiten hem zijn alle bisschoppen slechts zijne gevolmachtigde dienaren, in den grond slechts de uitvoerders van zijn wil (S. 43). Wat is Ultramontanisme? In den grond papalisme. De paus wordt onfeilbaar geacht in al zijne beslissingen, niet alleen betreffende geloofszaken, maar ook betreffende moreele vragen, de verhouding van Kerk en Staat, godsdienst en maatschappij, en dergelijke (S. 43). Niet lang geleden was het Ultramontanisme nog eene richting zonder veel aanhangers en zonder duidelijk besef van hetgeen het wilde. Maar weldra is het eene machtige partij geworden met een beslist doel. Het heeft een stevig houvast aan de Jezuïeten-orde, en bezit in de geestelijken die in het Jezuïeten-collegium zijn opgeleid eene toenemende schaar van medewerkers (S. VII f.). De voornaamste taak van het Ultramontanisme is de handhaving en versterking van het absolutisme in de Kerk (S. 24).

Döllinger is arkeerig van elken dwang (S. 18). Hij brandmerkt degenen die weigeren aan Protestanten gelijke staatkundige rechten met de R.-Katholieken te geven, of aan nieuwe Protestantsche landzaten de vrije uitoefening van hunnen eeredienst toe te staan (S. 18). Als Von Ketteler, bisschop van Mainz, beweert dat de R.-Katholieke kerk geen dwang wil, en dat de Protestanten nooit behoeven te vreezen dat men hen met geweld zal willen bekeeren, zucht Döllinger: „vraagt men naar de historische juistheid van deze beweringen, dan zijn zij misseltjk” (S. 21). Döllinger zelf is diep overtuigd dat de Katholieke kerk zich niet vijandig moet stellen tegenover staatkundige, wetenschappelijke en godsdienstige vrijheid, maar liever moet trachten op de toepassing een louterenden en veredelenden invloed te oefenen. (S. V).

De scherpe tegenstelling tusschen geestelijken en leeken

zou Döllinger verzacht willen zien. Hij verlangde dat aan de gemeenten zou worden vergund tot het bestuur der Kerk hare medewerking te verleen (S. VI).

Het is niet uit haat tegen het pausdom dat dit boek wordt geschreven. Maar men kan, zegt Döllinger, eene instelling liefhebben en eeren, en tegelijkertijd hare schaduwzijden blootleggen (S. IX).

Een der grootste grieven tegen het pausdom is, dat het er naar streeft de kerkvergaderingen op zijde te schuiven. Toch werd oudtijds, bijv. door Augustinus, de uitspraak van een paus slechts dan als eene kerkelijke beslissing erkend, wanneer zij door een groot concilie bevestigd was (S. 71). In de vierde eeuw waren het slechts synoden die leerstellige vragen beslisten. Wendde men zich eene enkele maal tot een bisschop van Rome om eene uitspraak, dan bedoelde men dit zoo, dat de uitspraak gegeven moest worden door eene synode die hij zou bijeenroepen (S. 73). De besluiten der groote conciliën, bijv. van Chalcedon (451) en van Konstantinopel (680), hebben eene bekrachtiging door den paus niet noodig gehad (S. 83). Later is hierin evenwel eene groote verandering gekomen. Evenals de zeven magere koeien van Farao de zeven vette koeien opaten, hebben de decretalen der pausen de besluiten der conciliën verslonden. Wat is er geworden van de besluiten der conciliën te Nicea, te Chalcedon of in Noord-Afrika? Als half weggezonken grafsteen op een verlaten kerkhof bleven er nog hier en daar eenige overblijfselen van zichtbaar (S. 202 f.). Nicolaas I trad op met de leer, dat de paus naar goeddunk alle beslissingen van synoden kon goed- of afkeuren (S. 106).

Kardinaal Deusdedit, die door Gregorius VII aangesteld was, heeft in zijn wetboek de leer gehuldigd, dat een lager gezag altijd wijken moet voor een hooger, derhalve het gezag van een concilie of van een godgeleerde voor de uitspraak van een paus (S. III). Reeds was in 1215, toen Innocentius III 453 bisschoppen op het vierde Lateraansche concilie om zich heen verzamelde, eene vrije beraadslaging voor het aangezicht van den paus volkomen ondenkbaar. De bisschoppen hadden niets te doen dan den paus verslag te geven van de toestanden in hun bisdom, advies uit te brengen en den achtergrond te vormen voor de plechtige afkondiging der decretalen (S. 209). Die ontwikkeling was te merkwaardiger, omdat in het gansche oudere kerkrecht, in de conciliebesluiten der Oostersche en Westersche kerk van pauselijke rechten geen melding

gemaakt wordt. Dat de bisschoppen van Rome rechten zouden kunnen uitoefenen in andere bisdommen komt er niet in voor (S. XIV). De bekende uitspraak van de synode van Sardika (343), volgens welke de bisschop van Rome bevoegd was in tweede instantie de rechtbank over een anderen bisschop bijeen te roepen en in derde instantie een beslissend oordeel te vellen, sloeg volgens Döllinger alleen op paus Julius, en werd noch in de Oostersche noch in de Afrikaansche kerk aangenomen (S. XIV, 84, 131, f.).

Neemt hij nog aan dat het primaat van den bisschop van Rome berust op goddelijke beschikking? Bij voortdurend is hij hiervan overtuigd (S. XI, 35). Hij erkent dat het heeft bestaan sedert de dagen der Apostelen (S. XIII). Hij wijkt echter af van de gangbare uitlegging der voornaamste teksten, die tot bevestiging van dat primaat plegen bijgebracht te worden, inzonderheid van Matth. XVI, vs. 18: „Gij zijt Petrus, en op deze petra zal ik mijne gemeente bouwen”. Trouwens ook de kerkvaders der eerste eeuwen hebben volgens hem deze plaats niet uitgelegd alsof zij sloeg op de bisschoppen van Rome. Origenes, Chrysostomus, Hilarius, Augustinus, Cyrillus, Theodoretus, hebben er geen van allen met een woord op gezinspeeld, dat het primaat van Rome opgesloten zou liggen in de opdracht, aan Petrus gegeven. De rots waarop Christus zijne Kerk wil bouwen, is volgens hem Christus zelf of het geloof aan Christus (S. 97).

Hoe weinig toonen de kerkvaders van het primaat van Rome te weten (S. 92—100)! Tertullianus, Cyprianus, Lactantius kennen geen bijzondere rechten van den paus. Bij Eusebius, Athanasius, Basilius, Gregorius van Nazianze, Gregorius van Nyssa en Epiphanius is geen woord te vinden van voorrechten van den bisschop van Rome (S. 93). Somt men in de Oude Kerk de trappen der hiërarchie op, dan wordt voor de pauselijke waardigheid geen afzonderlijke trap ingeruimd (S. 95). Worden de leeringen van kettersche sekten beschreven, dan wordt nooit vermeld dat zij het gezag van den paus in geloofszaken verworpen hebben (S. 96). Eerst Thomas van Aquino heeft aan den paus een afzonderlijk hoofdstuk gewijd (S. 92). Later, bij de Jezuïeten, wordt dan de monarchale macht en het allesbeheerschende gezag van den paus de spil waarom al het overige zich beweegt (S. 92).

Toen paus Pelagius I van onrechtzinnigheid verdacht werd, heeft hij zich waarlijk niet hierop beroepen dat de bisschoppen van Rome niet konden dwalen (S. 78). In den harden strijd over de praedestinatie, door Gottschalk uitgelokt, heeft niemand er aan gedacht het oordeel van den paus in te roepen

(S. 81). In de eerste duizend jaren is geen vraagstuk betreffende de leer door een paus beslist (S. 68, 83). Men zou hem trouwens toch niet gehoorzaamd hebben, zooals blijkt in den strijd over de boete en den ketterdoop in de derde eeuw (S. 70).

Dertien eeuwen lang heeft men over de pauselijke onfeilbaarheid gezwegen. Hoe komt men er toe haar thans, in het jaar 1860, tot het voornaamste leerstuk te willen verheffen, in iederen katechismus haar als het gewichtigste artikel voorop te willen stellen (S. 68—81)?

Door welke middelen is de leer der onfeilbaarheid in het aanzijn geroepen? Door eene reeks van vervalschingen. Om haar uit de kerkgeschiedenis te bewijzen, moest deze eene doorlopende vervalsching ondergaan. De onderlinge verschilpunten tusschen de verklaringen der pausen moesten worden weggeredeneerd; als men van de eene iets afnam en aan de andere iets toevoegde, waren zij alle rechtzinnig (S. 52 f.). De zesde canon van Nicea bevatte oorspronkelijk geen woord over het primaat van Rome. Maar in het handschrift te Rome werd er aan toegevoegd: „De Kerk te Rome heeft steeds het primaat bezeten”. Op de kerkvergadering te Chalcedon in 451 werd evenwel het bedrog ontdekt. Tot beschaming der gezanten van Leo I werd de echte tekst voorgelezen (S. 132). Honderden jaren lang werden in het voordeel van Rome geschiedenissen verdicht van Romeinsche martelaren, die de kritiek van Papebroek en Ruinart, Orsi en Saccarelli heeft moeten prijsgeven (S. 132 f.).

Op grond van de Pseudo-Isidorische decretalen schiep de Gregoriaansche partij een geheel systeem, dat voor de bisschoppen volslagen onderworpenheid medebrengt aan elke pauselijke beschikking. Hierbij kwamen de pas verzonnen leeringen omtrent de wereldlijke macht en de afzetbaarheid der koningen. Om dit alles door te zetten had men behoefte aan een nieuw kerkrecht en een nieuw staatsrecht. Voor het „corrigeeren” der geschiedenis zorgde in Duitschland de monnik Bernold; in Italië Bonizo, bisschop van Piacenza. Ook Gregorius VII bezat zelf een kleinen voorraad van verdichte of verdraaide feiten, waarmede zekere aanspraken konden worden verdedigd. Voor hem stond het bijv. vast, dat paus Innocentius I keizer Arkadius in den ban heeft gedaan; dat paus Zacharias Childerik, koning der Franken, heeft afgezet. De zoogenaamde Schenking van Konstantijn verschafte hem recht op Corsika en Sardinië (S. 112 f.). Een der vermetelste vervalschingen komt voor bij Anselmus en later bij Gratianus. De woorden van Augustinus: „die kanonieke geschriften (van

den Bijbel) zijn bij uitnemendheid gezaghebbend, die Apostolische kerken het eerst ontvangen en bezeten hebben", worden zoodanig veranderd, dat men er uit verstaan moet: „tot de kanonieke geschriften behooren de brieven die de Pauselijke Stoel aan anderen heeft uitgevaardigd". De lezers moesten dus wel gelooven dat Augustinus de pauselijke decretalen met de bijbelsche geschriften gelijkgesteld had (S. 119 f.). Döllinger neemt niet aan, dat Gregorius VII een bewust aandeel had in deze en dergelijke vervalschingen. Doch in zijne grenzenlooze lichtgeloovigheid en hevige heerschezucht beriep hij er zich op als op betrouwbare bewijsstukken (S. 153).

Alle vervalschingen nam Gratianus in zijne Verzameling over. Daarenboven heeft hij nog een aantal nieuwe tekstveranderingen aangebracht, alle in den geest en ten voordeele van het papalistische stelsel en zonder twijfel opzettelijk (S. 155).

Dat het pausdom in de Middeleeuwen eene weldadige kultuurmacht is geweest, daarvan wordt door Döllinger met geen woord gerept. Was hij er geheel blind voor? Met nadruk wijst hij op de tiende eeuw, toen de Pauselijke Stoel de speelbal was van adellijke partijschappen en zedeloze vrouwen (S. 107). Het pausdom mocht mateloos verheerlijkt worden, de misdaden en het wangedrag van verscheidene pausen vormden daarmede eene schrille tegenstelling.

Te kwader ure verzon kardinaal Deusdedit de theorie: „al ware ook een paus zoo slecht dat hij ontelbare volken met zich medesleepte naar de hel, dan zou nog niemand hem mogen berispen" (S. 122).

De gruwelen der Inquisitie komens volgens Döllinger op rekening van het pausdom. De pausen toch noodzaakten priesters en bisschoppen om andersdenkenden te veroordeelen tot de pijnbank, tot verbeurdverklaring hunner goederen, gevangenisstraf en dood. Wereldlijke overheden werden met den ban bedreigd, als zij die vonnissen niet uitvoerden. Van het jaar 1200 tot 1500 loopt de lange reeks van pauselijke verordeningen betreffende de Inquisitie onafgebroken door, en zij worden al hardvochtiger en wreeder (S. 256; vergel. 167). Tegenwoordig wordt echter de Inquisitie gerechtvaardigd niet alleen, maar tegenover het ongeloof van onzen tijd als eene dringende behoefte aanbevolen. Pas zijn twee inquisiteurs heilig verklaard (S. 13 f.).

Toen het interdikt niet krachtig genoeg meer werkte, hebben pausen familiën, steden en staten vogelvrij verklaard, en overgegeven aan plunderingen en slavernij. Clemens V deed dit met de Venetianen; Gregorius IX strafte wie zich tegen

hem verzetten, met den ban tot in het zevende geslacht. Soms lieten pausen steden van den aardbodem verdelgen en de inwoners verjagen. Onder Bonifacius VIII was dit lot beschoren aan Palestrina (S. 198 f.).

Voor rekening van het pausdom komen volgens Döllinger ook de heksenprocessen. „Het geheele heksenwezen, zooals het van de dertiende tot in de zeventiende eeuw voortbestond, is deels direkt deels indirekt eene vrucht van het geloof in het onfeilbaar gezag van den paus”. Döllinger weet wel dat dit eene paradox schijnt, maar meent het te kunnen bewijzen (S. 269). Eeuwenlang hebben Regino, Burchard, Ivo en Gratianus getracht het volk te onderrichten, dat het heksenwezen op niets berustte en in strijd was met het Christelijk geloof. Alles werd echter anders toen de pausen de Inquisitie stichtten, en ketterij of tooverij en Satansdienst met elkander vermengd werden (S. 270, 272).

Dat Döllinger hier gruwelijk onrechtvaardig is en aan de pausen dingen verwijt waaraan zij onschuldig zijn, springt duidelijk in het oog.

De pausen, aldus Döllinger, hebben het appèl op den Apostolischen Stoel bevorderd, en daarin een middel gevonden om steeds meer bisschopsbenoemingen aan zich te trekken (S. 189 f.). Sedert de dertiende eeuw hebben zij zich het recht aangematigd in verschillende landen ambten te begeben, en daarmede Italianen, neven en gunstelingen bekleed (S. 191). In de elfde eeuw werd de simonie aan het hof te Rome openlijk bedreven. Geldstortingten voor het ontvangen van prebenden en omkoopning in processen waren zelfs bij de pausen alledaagsche gebeurtenissen (S. 168). Zoodra de paus eene wet uitvaardigde, berekende het hof hoeveel dit wel opleveren zou aan dispensaties, die er noodzakelijk door geworden waren (S. 181).

De pausen veroordeelen allen interest. Maar onder hunne oogen bloeide het volledigste bankiersbedrijf. De kapitalisten en geldmakelaars van Florence en Siena die aan het hoofd stonden, schoten tegen woekerwinsten geld voor aan prelaten, aan personen die naar een ambt dongen, en aan de tallooze processeerende partijen (S. 195). Bisschop Alvaro Pelayo vertelde dat hij, telkens als hij de vertrekken van geestelijken aan het pauselijke hof binnentrad, ze bezig vond met het tellen der goudstukken die in hoopen vóór hen lagen (S. 205).

Vreeselijk zijn de oordeelvellingen van tijdgenooten over het pausdom. Bisschop Durand van Mende (omstreeks 1310)

beschouwt het pauselijke hof als het voornaamste kwaad en de oorzaak van alle bederf in de Kerk (S. 241 f.). Sommigen schilderen de Kerk af als eene veile boeleerster, welker schande God nog eenmaal voor de geheele wereld openbaarmaken zou. Dit deed bijv. Nicolaus Oresme, bisschop van Lisieux in eene rede die hij in 1663 voor Urbanus V en de kardinalen te Avignon hield (S. 243).

Zelfs de H. Bonaventura, dien de pausen met eere overladen hadden, heeft in zijn commentaar op de Openbaring van Johannes Rome aangegeven als de boeleerster, die met den wijn harer hoerij vorsten en volken dronken maakt (S. 245).

Voor den Ultramontaan geldt nu ondanks alles: „wat Rome doet is welgedaan” (S. 45). Wordt te Rome aan een Israëlitisch ouderpaar hun zoon met geweld ontroofd om als Christen opgevoed te worden, dan vindt de Ultramontaan dit geheel in orde (S. 45). Bevordert de regeering te Rome den hartstocht van het spel door de loterij die openlijk door priesters geleid wordt, voert het spel geheele familiën tot den ondergang, — terstond is het Jezuïetenblad, de *Civiltà*, gereed met eene verdediging van de loterij, ofschoon zij door Alexander VII en Benedictus XIII op straffe van excommunicatie verboden is (S. 46).

En deze pausen, die zooveel op hunne verantwoording hebben, wil men onfeilbaar verklaren? Kent men de geschiedenis der Bijbel-uitgave van Sixtus V wel? Hij zou eene geautoriseerde uitgave van den Bijbel bezorgen. Maar men vond er 2000 plaatsen in die door den paus zelven bedorven waren. Bellarminus redde de zaak door eene verbeterde editie voor te slaan. De exemplaren der vorige werden nu teruggenomen. In de voorrede werd de schuld van het gebeurde gegeven aan de zetters en anderen. Voor deze leugen leende de paus zijn naam (S. 66) ¹⁾. Hoeveel onderlinge tegenspraak, hoeveel dwalingen vallen bij de pausen op te merken! Paus Liberius — Döllinger spreekt nu anders over hem dan vroeger — kocht zijne vrijheid door het onderteekenen eener Ariaansche geloofsbelijdenis. Door de Middeleeuwen heen heeft dit als een bewijs gegolden, dat ook pausen tot ketterij kunnen vervallen (S. 72).

Innocentius I en Gelasius I hebben de communie voor kleine kinderen onmisbaar geacht. Het concilie van Trente evenwel heeft dit veroordeeld (S. 54). De priesterwijding te

¹⁾ *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin, lateinisch und deutsch*; herausg. von J. J. von Döllinger u. F. H. Reusch, Bonn, 1887, S. 38 f., 122 f.

herhalen geldt als eene misdaad. Hoe dikwijls is hiertegen gezondigd? Bijv. in 769 na de afzetting van paus Konstantijn II en na den dood van Formosus (S. 54 f.).

Hoe buitensporig heeft men de pausen verheven! Men is er toe gekomen aan iederen paus persoonlijke heiligheid toe te kennen (S. 121). Gratianus heeft dit ondersteund (S. 120 f.). Het is waar dat men op deze leer is teruggekomen (S. 168). Aan mannen zooals Bellarminus en andere Jezuïeten hebben wij het te danken, dat men er toe gekomen is den paus als „vice-God” te betitelen (S. 42, 118). Van keizer Konstantijn heeft men verzekerd, dat hij den paus een God zou hebben genoemd. Zoo werd aan Karel den Groote de uitspraak toegeschreven: „Zelfs wanneer het juk dat Rome ons oplegde onverdraaglijk was, zouden wij het toch met vrome toewijding dragen” (S. 156 f.). Innocentius III, Gregorius IX en Johannes XXII handelden onder den invloed der voorstelling van de machtsvolkomenheid der oude keizers, zooals zij bestond in het dalende Romeinsche rijk (S. 180).

Zonderlinge leeringen zijn door pausen verkondigd. Volgens Gratianus mag men niet alleen de menschen dwingen tot het goede en de ketters folteren en dooden, maar heeft Urbanus II zelfs verklaard: „Wie uit ijver voor de Kerk een geëxcommuniceerde ombrengt, moet geenszins als moordenaar behandeld worden” (S. 160). Innocentius IV moet hebben uitgesproken dat ieder geestelijke den paus ook dan gehoorzamen moest, als hij iets verkeers beval (S. 175).

Döllinger erkent dat de onfeilbaarheid voor vele zwakken een zacht kussen is om op te slapen, en zekere aantrekkelijkheid bezit voor bekeerlingen die zich in vrijwillige geestelijke slavernij met vreugde aan den onfeilbaren zielsgebieder overgeven (S. XIV f.). Doch onmetelijk zullen de nadeelen zijn. Alle beweging op geestelijk gebied, alle wetenschappelijke werkzaamheid binnen de R.-Katholieke kerk wordt er lam door geslagen. De hoop op hereeniging van Oostersche en Westersche kerk kan men dan wel opgeven (S. XXII). De geesten zullen zich moeten onderwerpen aan elke pauselijke uitspraak, niet alleen op het terrein van den godsdienst, maar ook op dat van de zeden, de staatkunde en de sociale wetenschappen (S. 49). (Is het leerstuk hier juist voorgesteld?)

Welke gevaren liggen in de buitensporige verheffing van het pausdom opgesloten! Vooral wanneer men bedenkt, dat volgens het Gregoriaansche stelsel iedere gedoopte een onderdaan van den paus is, en dit met of tegen zijn wil blijft zoolang hij leeft. Hij is aan de pauselijke wetten onderworpen

en kan gestraft worden, zelfs met den dood (S. 178 f.; vergel. S. 171 f.). Niet minder dreigend is, dat dispensatie zelfs van goddelijke wetten niet buiten de sfeer der pauselijke macht heet te liggen (S. 181).

Döllinger vreest vooral, dat men den geheelen Syllabus tot dogma zal verheffen (S. 8—27). Herhaaldelijk komt hij terug op de verhouding van Kerk tot Staat, die z.i. daardoor ten kwade zal veranderen. Men zou hem kunnen verdenken van den toeleg om de staatsmachten tegen het aanstaande concilie in het harnas te jagen. Zoo herinnert hij aan het volgende: Gregorius III heeft verklaard, dat het koningschap op inblazing van den Satan was ingesteld (S. 165). Pausen hebben aanspraak gemaakt op het recht om koningen af te zetten. Vooral Gregorius VII heeft zich in dezen geweerd (S. 113, 115, 117, 130). De Duitsche keizer Frederik II is in 1245 afgezet (S. 210, 214). Koning Pedro van Arragon is in 1282 afgezet door Martinus IV (S. 14). Pausen hebben zich aangematigd gezworen eeden los te maken. Zulks deden Gregorius VII (S. 117) en Innocentius III, op wiens voorbeeld paus Pius VII zich nog in 1805 beroepen heeft (S. 34). De Engelsche „Magna charta”, de moeder van alle Europeesche grondwetten, werd door Innocentius III van nul en geener waarde verklaard (S. 25). De eed der bisschoppen werd aldus uitgelegd, dat zij verplicht waren ook in staatkundige dingen zich aan den paus te onderwerpen (S. 192). Van Innocentius III is de leer dat de paus de zon is, van welke de maan, d.w.z. de keizer, zijn licht ontvangt (S. 171). Den vrede van Munster hebben de pausen nooit erkend (S. 33 f.). Leo XII heeft in 1824 koning Lodewijk XVIII vermaand zekere artikelen in de Fransche grondwet die te veel naar het liberalisme riekten, daaruit te verwijderen. Toen nu Karel X in Juni 1830 eene poging deed om de wet in dien zin te veranderen, kwam er verzet. Men gaf algemeen de schuld aan zijne geestelijke adviseurs, inzonderheid aan zijn biechtvader, kardinaal Latil. De val der Bourbons was er het gevolg van (S. 27).

Zoo staan Kerk en Staat tot elkander als twee evenwijdig loopende rivieren, waarvan de eene naar het noorden, de andere naar het zuiden stroomt. D.w.z. de nieuwe staatkundige toestanden en het streven der volken, dat gericht is op zelfregeering en beperking van vorstelijke willekeur, vormen eene schrille tegenstelling met het Ultramontanisme (S. 24). Dit streeft naar onderdrukking van elk kerkelijk leven, dat een nationalen stempel draagt. Alle natiën moeten zich de denkwijze der Italiaansche geestelijkheid eigen maken (S. 44).

Evenwel, ondanks de bevoorrechting der Italianen, draagt het Italiaansche volk aan de pauselijke regeering een onverzoenlijken haat toe (S. 30), wegens de onthouding van alle staatkundige rechten (in den Kerkelijken Staat) en de weigering om de belijders van verschillend geloof voor de wet gelijk te stellen. Döllinger gaat over in een bitter sarkasme, waar hij schrijft: Vrijheid van godsdienst en van drukpers kweekt volgens den Syllabus zedeloosheid en de pest der godsdientige onverschilligheid. Dit zal dus voortaan ook een geloofsartikel uitmaken. Tot bevestiging daarvan zullen de uitleggers der besluiten van het concilie zich beroepen op de ervaring. Immers de volkeren die deze vrijheid genieten, de Duitschers, Engelschen, Franschen en Belgen, zijn de misdadigste van alle menschen. Daarentegen de Spanjaarden, de Napolitanen en de bewoners van den Kerkelijken Staat blinken als schitterend gepolijste spiegels aller deugden onder de natiën der wereld (S. 19).

Het Vatikaansche concilie werd 8 Dec. 1869 onder kanon-gebulder en kloggelui geopend. De „Janus” of liever de anonieme artikelen van Döllinger in de Augsburger Allgemeine Zeitung vormden het onderwerp van tal van gesprekken. Sommigen hadden ze gelezen met instemming, anderen met verontwaardiging ¹⁾. Nog nooit was aan de leer der onfeilbaarheid zulk een gevaarlijke steek toegebracht! Maar het concilie kreeg zijn beslag. In weerwil van het verzet der minderheid werd het dogma bij meerderheid van stemmen vastgesteld (18 Juli 1870). Döllinger werd door Scherr, den aartsbisschop van München, in 1871, wegens hardnekkig verzet tegen het concilie, voor geëxcommuniceerd verklaard. Hij vervaardigde nog verscheidene geschriften, waarvan enkele hier genoemd mogen worden. „Berichten en dagboeken van het concilie van Trente” werden door hem uitgegeven ²⁾. Verder schreef hij met Reusch: „Geschiedenis der zedekundige twisten, met eene karakteristiek der Jezuïeten-orde” ³⁾, en alleen: „Bijdragen tot de sektengeschiedenis der Middeleeuwen” ⁴⁾.

Hij stierf in 1890, onverzoend met de Kerk.

¹⁾ J. Friedrich, *Dagboek tijdens het Vatikaansche concilie*, vert. door Kits van Heyningen. Leeuw. 1873, passim. ²⁾ *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient*, herausg. von J. von Döllinger, Nördlingen, 1876. ³⁾ J. von Döllinger und F. H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechszehnten Jahrhundert, mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuiten-ordens*, Nördlingen, 1889, 2 Bde. ⁴⁾ Ign. v. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890; Th. I: *Gnostisch-manichäische Sekten*; Th. II: *Valdesier und Katharen*.

HOOFDSTUK VII.

HET AMERIKANISME¹⁾.

De voornaamste vertegenwoordiger van het Amerikanisme is Isaac Hecker. De droom van zijn leven is de bekeering van N.-Amerika tot het Roomsche-Katholicisme geweest. Om dit doel te bereiken moest de Kerk Amerikaansche opvattingen van vrijheid en zelfstandigheid huldigen, en verkondigen dat de onafhankelijkheid van den enkeling nergens beter werd geëerbiedigd dan bij haar.

Hij werd geboren te New-York in 1819, uit Protestantsche ouders, die behoorden tot de Hollandsche Gereformeerde kerk²⁾. Zijn vader koesterde maar eene zeer flauwe belangstelling in godsdienstige aangelegenheden. Des te warmer was de belangstelling zijner moeder, eene innig vrome vrouw met ruime opvattingen. Toen hij na verloop van jaren tot het R.-Katholicisme overgegaan was, bleef tusschen moeder en zoon de aangenaamste verstandhouding bestaan.

De financiëele achteruitgang der familie was oorzaak dat hij reeds op 10-jarigen leeftijd van school werd genomen³⁾. Weldra oefende hij met zijn oudere broeders het bakkersbedrijf uit en liep hij achter de broodkar. Voor godsdienstige dingen was hij aanvankelijk geheel onverschillig. Weldra voldeed het bakkersbedrijf hem echter niet meer. Hij koesterde hoogere aspiratiën. Spoedig nam hij deel aan het openbare leven en bemoeide zich met staatkundige verkiezingen. Tijdelijk ging hij op in het Socialisme⁴⁾. Hij sloot zich aan bij eene soort van socialistischen heilsstaat, Brook-Farm geheeten, in West-Roxbury in Massachusetts⁵⁾, zoo iets als het Nederlandsche Walden. Hier begonnen zijne visioenen. O.a. aanschouwde hij eene engelenfiguur van hemelsche schoonheid, wat eene bijzondere richting gaf aan zijn gemoedsleven⁶⁾. Na verloop van een jaar wendde hij zich van Brook-Farm af. Zeer korten tijd vertoefde hij te

¹⁾ W. Elliott, *Le père Hecker, introduction par Mgr. Ireland; préface par l'abbé Félix Klein*; 7e éd., avec lettre de son Em. le cardinal Gibbons, Par. 1898; J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingen, 1909. ²⁾ Elliott, p. 2—5. ³⁾ Elliott, p. 7. ⁴⁾ Elliott, p. 17—26. ⁵⁾ Ib., p. 48. ⁶⁾ Ib., p. 75.

Fruitlands, (bij Harvard, Massachusetts), eene soortgelijke kolonie als Brook-Farm, maar waar het hem in het geheel niet beviel (1843). Eene poos dweeptte hij met het transcendentisme van Emerson ¹⁾. Door de filosofie komt hij tot den godsdienst. Tijdelijk wordt hij meegesleept door de beweging der „Tractarians” in Engeland ²⁾. Hij bezoekt herhaaldelijk eene Roomsche kerk, en ontvangt een diepen indruk van den eeredienst ³⁾. Weldra erkent hij dat het Roomsche Katholicisme zekere voordeelen bezit, zooals de Apostolische opvolging der bisschoppen, den schat der overlevering, de Onfeilbaarheid, de organisatie en den schoonen vorm ⁴⁾. Emerson houdt hem er vooreerst van terug R.-Katholiek te worden ⁵⁾. Nog in 1843 gaf hij er in eene openbare vergadering rekenschap van „waarom hij katholiek werd” ⁶⁾, ofschoon hij toen nog niet in de R.-Katholieke kerk was opgenomen. Hij werd vegetariër ⁷⁾, en omhelsde een zeker ascetisme, dat hem zijn leven lang heeft gekenmerkt. Hij onderzocht de waarheid van alle Protestantsche richtingen, het episcopalisme, het congregationalisme, het baptisme, het methodisme en andere. Zij bevredigden hem geen van alle, evenmin als het Calvinisme ⁸⁾. Aangetrokken door den glans van Newman's naam werd hij nog heen en weer geslingerd tusschen het Anglikanisme en het R.-Katholicisme. Van Brownson, een der leidlieden zijner jeugd, die zelf R.-Katholiek geworden is, ontving hij den beslistten raad tot de Roomsche kerk over te gaan ⁹⁾. In 1844 is zijn besluit genomen; hij meldt het in een brief aan zijne naaste familie ¹⁰⁾. In 1845 werd hij geconfirmeerd ¹¹⁾. Al zeer spoedig trachtte hij opgenomen te worden onder de Redemptoristen. Daar deze orde in Amerika nog geen novitiat had, moest hij zich hiervoor naar Europa begeben. Zoo kwam het dat hij zijn novitiat doorbracht in het klooster te St. Trond in België ¹²⁾.

De reis naar Europa deed hij in gezelschap van twee anderen, die hetzelfde doel hadden. Na aankomst in Engeland begaf een der reisgenooten zich naar Newman te Littlemore ¹³⁾. Men kan hieruit eenigszins proeven welke geest het gezelschap bestuurdte. Het verblijf te St. Trond bracht voor broeder Hecker groote onaangenaamheden mede, daar men alleen Latijn of Fransch sprak, welke talen hij lang niet voldoende verstond om ze te kunnen spreken ¹⁴⁾. Men lachte hem vreeselijk uit ¹⁵⁾. Wel schreef hij in brieven aan zijne familie allerlei fraais

¹⁾ Elliott, p. 61. ²⁾ Ib., p. 66. ³⁾ Ib., p. 67. ⁴⁾ Ib., p. 68. ⁵⁾ Ib., p. 90. ⁶⁾ Ib., p. 92. ⁷⁾ Ib., p. 99. ⁸⁾ Ib., p. 120. ⁹⁾ Ib., p. 136. ¹⁰⁾ Ib., p. 145. ¹¹⁾ Ib., p. 177. ¹²⁾ Ib., p. 177 s. ¹³⁾ Ib., p. 181. ¹⁴⁾ Ib., p. 183. ¹⁵⁾ Ib., p. 183.

over zijn bestaan, maar dat een Redemptorist tweemaal in de week geëeseld wordt sloeg hij over ¹⁾). Het kostte hem groote moeite alle kwellingen te verduren ²⁾). In 1846 deed hij zijne professie ³⁾), waarna hij zich naar Wittem in Nederlandsch Limburg begaf voor de scholastieke studiën ⁴⁾). Hier verviel hij in eene geestelijke depressie, waardoor hij het geheugen verloor en ongeschikt werd het gewone onderwijs te volgen ⁵⁾). Dit verhinderde niet, dat hij zich steeds dringender geroepen achtte tot eene grootsche taak: de bekeering van N. Amerika tot het R.-Katholicisme ⁶⁾). Hij gevoelde in zijn binnenste, dat de H. Geest hem hiertoe aanwees ⁷⁾). Schuchter waagde hij het iets van deze roeping aan zijne meerderen te openbaren; bij hen vond hij ook eenige sympathie. Maar wegens de schrille tegenstelling tusschen zijne gebrekkige schoolsche vorming en de verhevenheid zijner voornemens werd hij door zijns gelijken bespot; er waren er, die dachten dat hij krankzinnig was ⁸⁾).

In 1849 vertrok hij met eenige anderen naar Engeland. Hij bleef er twee jaren. In dien tijd drong hij er steeds krachtiger op aan dat men hem de priesterwijding zou schenken. De zaak vond ernstig bezwaar, daar men moeilijk iemand tot priester kon bevorderen, die geen theologische studiën verricht had, wiens algemeene ontwikkeling onvoldoende was, ja, wiens Engelsch zelfs te wenschen overliet ⁹⁾). Evenwel heeft hij nog in 1849 zijn wensch vervuld gezien ¹⁰⁾). Straks kwam hij onder de leiding van pater Bernard, provinciaal van de provincie Amerika, een Hollander, die vroeger twintig jaren lang missies in Holland volbracht had. Deze nam hem in 1851 mede naar N.-Amerika ¹¹⁾). Hier kwam hij dan op het terrein van werkzaamheid, waarnaar hij sedert jaren verlangend had uitgezien. Het duurde evenwel niet lang, of er openbaarde zich tusschen de Amerikaansche Redemptoristen en hem een groot verschil van gevoelen omtrent de beste methode om onder het Amerikaansche volk propaganda te voeren voor de Roomsche kerk. Spoedig was zijne meening, dat zijne ordebroeders de geschiktheid om Amerika te bekeeren misten ¹²⁾). Daarentegen verkreeg hij een belangrijken aanhang; zijne roeping werd door velen erkend. Eene bevestiging hiervan scheen gelegen in den overgang van talrijke personen in Engeland en de Vereenigde Staten naar de Roomsche Kerk ¹³⁾). Zijn inzicht werd zelfs goedgekeurd door

¹⁾ Elliott, p. 187. ²⁾ Ib., p. 191. ³⁾ Ib., p. 193. ⁴⁾ Ib., p. 195. ⁵⁾ Ib., p. 196 s.
⁶⁾ Ib., p. 198. ⁷⁾ Ib., p. 199. ⁸⁾ Ib., p. 198 s. ⁹⁾ Ib., p. 203. ¹⁰⁾ Ib., p. 209.
¹¹⁾ Ib., p. 213. ¹²⁾ Ib., p. 222. ¹³⁾ Ib., p. 223.

bisschop Fenwick van Boston ¹⁾. Hij ging zoover, dat hij in 1857 naar Rome vertrok, tegen den zin zijner superieuren, met het doel goedkeuring te vragen van den Pauselijken Stoel ²⁾. Reeds drie dagen na zijne aankomst werd hij door de Redemptoristen uit hunne orde gestooten, wegens ongehoorzaamheid ³⁾. Hij wist echter te bewerken, dat Pius IX hem in bescherming nam ⁴⁾. Eene uitspraak der „Congregatie van bisschoppen en reguliere geestelijken” viel geheel te zijnen voordeele uit ⁵⁾. Pius IX ontving hem twee malen ⁶⁾, moedigde hem zoo krachtig mogelijk aan en gaf hem den raad eene nieuwe vereeniging te stichten ⁷⁾. Hij verwierf veler sympathie door een opstel in de „Civiltà cattolica”, het orgaan der Jezuïeten, onder den titel: Heden en toekomst van het Katholieke geloof in de Vereenigde Staten; waarin hij betoogde, dat het vrijste land der wereld ook het beste terrein opleverde voor Roomsche propaganda ⁸⁾.

In de lente van 1858 ontsloeg Pius IX Hecker en eenige andere Amerikaansche Redemptoristen van hunne geloften ⁹⁾. Hij verkreeg dus volledige vrijheid van handelen. Onmiddellijk na zijn terugkeer in Amerika richtte hij de nieuwe vereeniging op, die den naam verkreeg van „De Paulisten”, naar den Apostel Paulus ¹⁰⁾. Hij genoot hierbij de begunstiging van bisschop Mac-Closkey, denzelfden die hem in de Roomsche kerk had aangenomen, en van Hughes, aartsbisschop van New-York. De voorloopige regel werd niet alleen door dezen aartsbisschop, maar ook door den H. Stoel goedgekeurd ¹¹⁾. De regel was uiterst eenvoudig. Alles berustte op het beginsel van vrijwilligheid. Het afleggen van geloften werd niet gevorderd ¹²⁾. De Paulisten vormen eene vereeniging van vrije mannen, die God liefhebben boven alles en alles willen offeren om de hedendaagsche wereld te overwinnen ¹³⁾. De onafhankelijkheid der leden wordt daarbij volkomen geëerbiedigd ¹⁴⁾. De hoofdwerkzaamheid moest bestaan in het houden van missiën voor de uitbreiding van het R.-Katholieke geloof ¹⁵⁾. Weldra waren Hecker en de zijnen hard aan den arbeid ¹⁶⁾, alles voor de bekeering van de Nieuwe Wereld.

Welbeschouwd was het echter een vreemdsoortig R.-Katholicisme dat Hecker voorstond. Aan geestdrift voor de Roomsche kerk ontbrak het hem niet. Op grond van vele

¹⁾ Elliott, p. 226. ²⁾ Ib., p. 227. ³⁾ Ib., p. 228. ⁴⁾ Ib., p. 228. ⁵⁾ Ib., p. 228. ⁶⁾ Ib., p. 249, 259. ⁷⁾ Ib., p. 235. ⁸⁾ Ib., p. 239. ⁹⁾ Ib., p. 255. ¹⁰⁾ Ib., p. 265 s. ¹¹⁾ Ib., p. 267, 274. ¹²⁾ Ib., p. 268, 288 s. ¹³⁾ Ib., p. 278. ¹⁴⁾ Ib., p. 274. ¹⁵⁾ Ib., p. 268. ¹⁶⁾ Ib., p. 272.

bladzijden in zijne gedrukte geschriften en brieven zou men kunnen meenen, dat nooit iemand gloeiender liefde voor die Kerk heeft gekoesterd dan hij. Hij en de zijnen waren bereid te werken en te sterven voor Jezus Christus, voor de H. Kerk en voor de uitbreiding van het Katholieke geloof¹⁾. Het is echter volkomen verklaarbaar, dat conservatieve rechtzinnige R.-Katholieken zich hierdoor niet op een dwaalspoor hebben laten brengen. Wie nauwer toezag en den schijn van het wezen kon onderscheiden, moest wel erkennen dat Hecker en de zijnen in het scheepje van de Kerk gevaarlijke contrabande wilden meevoeren.

Het is waar, dat hij het celibaat omhelsde en groote bewondering voor het kloosterleven aan den dag legde nog voordat hij Roomsch was²⁾. Ook smaalde hij spoedig op de Protestantsche huldiging van de vrijheid, krachtens welke ieder individu zich een zelfstandig oordeel mocht vormen over den inhoud der H. Schrift³⁾. Bij zijne eerste ontvangst door Pius IX verklaarde hij, dat 's pausen uitspraak voor hem dezelfde beteekenis zou hebben als Gods uitspraak: „Votre décision, Saint-Père, sera pour moi celle de Dieu même”⁴⁾. Tijdens dit verblijf te Rome heeft hij er ernstig over gedacht naar Lorette te gaan en daar de hulp in te roepen van Onze Lieve Vrouwe⁵⁾. Meer voorbeelden van zijne innige vernuchtheid aan de R.-Katholieke kerk zouden bijgebracht kunnen worden.

Doch reeds toen hij nog maar op het punt stond tot het R.-Katholicisme over te gaan, oefende hij kritiek op de Kerk. Het hooren eener opera-uitvoering deed hem in zijn dagboek schrijven, dat het de eigen schuld der Kerk was als de menschen profane vermaken najaagden. Wilt de Kerk haar plicht niet heeft gedaan, hebben zich buiten haar om zoovele genootschappen gevormd: voor maatschappelijke hervorming, matigheid, enz.⁶⁾. Hij verweet ook aan de Kerk, dat zij te weinig deed voor de arme klassen⁷⁾. Meer dan één bisschop koesterde ten opzichte van zulke Amerikaansche bekeerlingen als Brownson en Hecker een zeker wantrouwen⁸⁾. De echte Amerikaansche geest was van dien aard, dat er eene onoverkomelijke kloof gaapte tusschen Hecker en zijne Amerikaansche broeders Redemptoristen aan den eenen kant en de superieuren der orde te Rome aan den anderen kant⁹⁾. Ondanks zijnen ijver voor den kerkdienst zagen velen in hem toch nooit een echten priester¹⁰⁾. Ook een echte

¹⁾ Elliott, p. 268. ²⁾ Ib., p. 76. ³⁾ Ib., p. 122. ⁴⁾ Ib., p. 248. ⁵⁾ Ib., p. 256. ⁶⁾ Ib., p. 102. ⁷⁾ Ib., p. 119. ⁸⁾ Ib., p. 147. ⁹⁾ Ib., p. 230. ¹⁰⁾ Ib., p. 212.

Redemptorist is hij nooit geworden; hij bleef altijd een eenling ¹⁾. Hoe men hem van buitenaf beschouwde, wordt wellicht hierdoor aangewezen, dat hij voor het bouwen van een huis en eene kerk voor de Paulisten zelfs giften ontving van Protestanten ²⁾. Reeds in 1844, toen hij op het punt stond over te gaan, heeft hij de stelling verkondigd, dat de Roomsche kerk wel gedwaald heeft in de gebruiken, maar niet in de leer ³⁾. Dus toch gedwaald! Ja, nauwelijks was hij in 1849 tot priester gewijd, of hij oefende kritiek op de opleiding ⁴⁾.

Voor zijne Paulisten hechtte hij geen waarde aan eenige gelofte van armoede of gehoorzaamheid; alles kwam aan op ijver voor de bekeering der zielen ⁵⁾. Hij koestert een wantrouwen jegens kerkelijke boetedoeningen ⁶⁾, heeft ernstige bezwaren tegen de biecht ⁷⁾, acht monniken geenszins modellen van Christelijke volmaaktheid ⁸⁾, minacht geeseling en pelgrimsreizen ⁹⁾, en veroordeelt dat staatslieden zich opsluiten in een retraite-huis ¹⁰⁾. Hij verlangde, dat iedere leek aan het kerkelijke leven en de uitbreiding van het geloof een werkzaam aandeel moest nemen ¹¹⁾. Tegenwoordig is volgens hem de arbeid geheiligd ¹²⁾. De H. Jozef, het voorbeeld van den arbeidenden huisvader, is geen kloosterplant ¹³⁾. Daarentegen moet de waarde van het familie-leven ten volle worden erkend ¹⁴⁾.

Hecker wil dat de Paulisten niet zullen gehoorzamen aan een uitwendig, maar aan een inwendig gebod ¹⁵⁾. Ook verlangt hij, dat de geloovigen regelrecht tot God zullen gaan, zonder tusschenkomst van menschen ¹⁶⁾. De taak van den geestelijken leidsman of directeur der ziel wordt tot de kleinste afmetingen door hem herleid ¹⁷⁾. Tegenstanders merkten op, dat deze uitingen in Protestantschen zin kunnen worden uitgelegd ¹⁸⁾. Hadden zij ongelijk? Hetzelfde geldt van de herhaalde bewering, dat alles aankomt niet op de uiterlijke praktijken, maar op de innerlijke werkingen Gods of des H. Geestes in ons binnenste ¹⁹⁾. Hecker spreekt ook van onderwerping. Maar aan wien? Aan den paus? Neen, aan den H. Geest ²⁰⁾.

Dat de R.-Katholieke kerk de slavernij der rede zou willen, wordt door Hecker ver weggeworpen ²¹⁾. De hoofdinhoud van een zijner werken komt neder op het betoog, dat de waarheden van het R.-Katholieke geloof juist beantwoorden aan de eischen der rede ²²⁾.

¹⁾ Elliott, p. 271. ²⁾ Ib., p. 272. ³⁾ Ib., p. 125. ⁴⁾ Ib., p. 210. ⁵⁾ Ib., p. 281. ⁶⁾ Ib., p. 310. ⁷⁾ Ib., p. 308. ⁸⁾ Ib., p. XLII (*préface de l'abbé Klein*). ⁹⁾ Ib., p. LVII (*introduction de Mgr. Ireland*). ¹⁰⁾ Ib., p. LIX. ¹¹⁾ Ib., p. LXIII. ¹²⁾ Ib., p. 314. ¹³⁾ Ib., p. 314. ¹⁴⁾ Ib., p. 314. ¹⁵⁾ Ib., p. 279. ¹⁶⁾ Ib., p. 293. ¹⁷⁾ Ib., p. 300. ¹⁸⁾ Ib., p. 302. ¹⁹⁾ Ib., p. 296, 299, 311. ²⁰⁾ Ib., p. 298. ²¹⁾ Ib., p. XXIII (*préface de l'abbé Klein*). ²²⁾ Ib., p. 223.

Warm was Hecker's liefde voor burgerlijke en staatkundige vrijheid ¹⁾. In zijne redevoeringen voor niet-Katholieken beriep hij zich gaarne op de constitutie der Vereenigde Staten, om Amerikanen te overtuigen dat de schoone beginselen, in die Constitutie nedergelegd, juist door de R.-Katholieke kerk werden gehuldigd ²⁾. Deze vrijheidsbeginselen wilde hij zien toegepast in de Kerk. Te Rome sprak hij tegen alle kardinalen, prelaten en professoren over vrijheid en het nauwe verband tusschen vrijheid en Katholicisme ³⁾. Hij meende dat men den mensch het recht moest toekennen van „self-government” ⁴⁾, en dat de ontwikkeling der menschheid heenging naar de vrijheid en de persoonlijke onafhankelijkheid ⁵⁾. Hij beschouwde het als de roeping der Kerk de individualiteit te bevorderen ⁶⁾. Een der beste eigenschappen van de R.-Katholieke kerk achtte hij, dat daarin gezag en vrijheid in schoone harmonie vereenigd waren ⁷⁾. Als het individu inwendig beheerscht wordt door den H. Geest, zal ook zijne gehoorzaamheid volmaakt wezen ⁸⁾. Het is echter duidelijk, dat Hecker voor de bereiking van zijn levensdoel — de bekeering van N.-Amerika — vooral eerbiediging van de persoonlijke onafhankelijkheid noodig heeft geacht ⁹⁾. Het autoritaire optreden van Mgr. Fitzpatrick, bisschop van Boston, den eerste bij wien hij zich aanmeldde om over een overgang naar de Roomsche kerk te spreken, had hem geducht gehinderd ¹⁰⁾. Hij was diep overtuigd dat het gezag even vele bezwaren in zich borg als de individueele vrijheid ¹¹⁾. In de stormen der zestiende eeuw was de gehoorzaamheid het redmiddel geweest, maar thans was iets anders noodig ¹²⁾.

In 1875 liet Hecker eene verhandeling verschijnen over den toestand der Kerk („An Exposition of the Church in view of recent difficulties and controversies and the present need of the ages”, London, z. j.). De schrijver begint met vast te stellen, dat de Germaansche volkeren het R.-Katholicisme op zijde dringen, terwijl de Romaansche van het Christendom afvallen. De onheilen die hierin liggen opgesloten kunnen alleen worden voorkomen, als beide rassen zich in de Kerk vereenigen. De Romaansche volken hechten veel aan de zichtbare vormen, de Germaansche leggen den nadruk op het innerlijke. Met het Vatikaansche concilie hebben de Romaansche volken hun werk voltooid, thans komt de beurt

¹⁾ Elliott, p. 274. ²⁾ Ib., p. 280. ³⁾ Ib., p. 275. ⁴⁾ Ib., p. XXII (*préface de l'abbé Klein*). ⁵⁾ Ib., p. XVIII en 287. ⁶⁾ Ib., p. XX en 283. ⁷⁾ Ib., XXIII, 283, 298. ⁸⁾ Ib., p. 284. ⁹⁾ Ib., p. 305. ¹⁰⁾ Ib., p. 150. ¹¹⁾ Ib., p. 307. ¹²⁾ Ib., p. 308.

aan de Germaansche om het innerlijk leven van de Kerk te versterken. Dit moet evenwel gepaard gaan met eene vrije ontwikkeling der persoonlijke individualiteit en activiteit. Tegenover de Protestantsche overdrijving van het individualisme heeft de Kerk sedert de 16^{de} eeuw in onverzoenlijken vorm haar beginsel van gezag gesteld. Hierdoor heeft zij de waarheid gered. Maar zij heeft aan innerlijke kracht verloren, en de natuurlijke vermogens van den mensch laten verslappen. In de moderne wereld echter hangt het lot der volkeren aan de kracht en de waakzaamheid, de zelfstandigheid en het plichtsbef van den enkeling; de verantwoordelijkheid van het individu is oneindig gestegen. Hiermede dient de Kerk rekening te houden. Zij moet de actieve deugden stellen boven de passieve. Dat wil zeggen: zij moet op het gebied van het natuurlijke leven alles doen om de energie en het zelfvertrouwen der menschen te verhoogen; op het gebied van het geestelijke leven behoort zij plaats te laten voor de leiding van iedere ziel afzonderlijk door den H. Geest. Dan verkrijgt de Romaansche vorm een Germaanschen inhoud¹⁾.

Een wonderlijk Roomsche-Katholicisme voorwaar! De Duitsehe Jezuïet Otto Pfülf kleepte zijn oordeel zeer hatelijk in door te verklaren, dat het slechts „droomerijen waren van een kraken geest”²⁾. Het valt niet te loochenen, dat in Hecker's denkbelden een Protestantsch element school. Hij stierf in 1888³⁾.

Weinig heeft Hecker vermoed, dat zijne beginselen zouden worden verdacht gemaakt en gebrandmerkt, ja uitgebannen uit de Kerk. Vooreerst geschiedde dit nog niet. De Paulistenpater Elliott liet in 1891 „The life of Father Hecker” verschijnen. Vooral dit boek heeft de aandacht op Hecker's streven gevestigd. Het was voorzien van eene inleiding van Mgr. Ireland, R.-Katholiek aartsbisschop van St. Paul. Het stuk is vol lofuitingen. Op menig punt verklaart Ireland volkomen met Hecker in te stemmen. Hij ontving van hem de heilzaamste indrukken. Hij beschouwde hem als het sieraad, ja het pronkjuweel der Amerikaansche geestelijkheid⁴⁾. Met de Fransche vertaling door abbé Felix Klein, professor aan het R.-Katholiek Instituut te Parijs (1897)⁵⁾, begint de eigen-

¹⁾ Kübel, S. 11 f. ²⁾ Kübel, S. 12. ³⁾ Kübel, S. 12. ⁴⁾ W. Elliott, *Le père Hecker, introduction par Mgr. Ireland*, p. XLVII—LV; inzonderheid p. LV.

⁵⁾ W. Elliott, *Le père Hecker, fondateur des „Paulistes” américains, traduit et adapté de l'anglais avec autorisation de l'auteur; introduction par Mgr. Ireland; préface par l'abbé Félix Klein*, Par. 1897.

lijke geschiedenis van het Amerikanisme. Op kerkelijk gebied toch gistte het in Frankrijk hevig. De geestelijkheid zuchtte onder het juk der hiërarchie; breede lagen van het volk vervreemdden geheel van het Christendom. Het boek van Elliott scheen nu een nieuwen weg te wijzen. Als het R.-Katholieke geloof en het moderne denken zich in Amerika lieten vereenigen, waarom zou dit dan in Frankrijk onmogelijk zijn? „Amerikanisme" werd het verlossende tooverwoord. De Fransche vertaling werd verslonden.

Weldra verscheen eene zesde, eene zevende uitgave. Deze beide uitgaven waren vermeerderd met een brief van kardinaal Gibbons van Baltimore, van 14 April 1898 ¹⁾. De kardinaal betuigde er zijne voldoening over, dat Hecker's streven thans ook in Europa zooveel waardeering vond.

Intusschen trad de partij van het behoud krachtig tegen Hecker op. Het ongunstige oordeel van den Jezuïet Otto Pfülf is reeds aangeroerd. Hij bestempelde het Amerikanisme als „eene nieuwe uitgave van het vóór-Vatikaansche liberale Katholicisme, als produkt van het Kantiaansche subjectivisme, van de methodistische bezetenheid, en de naïeve zelfoverschatting van het hedendaagsche Yankee-dom". Den 22^{sten} Januari 1899 zond Leo XIII een schrijven naar de Nieuwe Wereld, waarin aan het Amerikanisme de pauselijke goedkeuring werd ontzegd. Kardinaal Gibbons verklaarde, dat hij zijn brief anders bedoeld had. Aartsbisschop Ireland reisde naar Rome om de pauselijke vergiffenis te verwerven, en abbé Klein nam zijne vertaling van het boek van Elliott terug.

Welken verwonderlijken indruk Hecker op velen heeft gemaakt, blijkt het best uit den strijd over de vraag, of hij tot de heiligen moet worden gerekend. Bisschop Connolly van New-Brunswick moet tot Pius IX gezegd hebben, doelende op Hecker: „H. Vader, het zou mij niets verwonderen, als u eenmaal een van deze Yankees heilig had te verklaren" ²⁾. Dr. Charles Maignen, priester der Congregatie van de broeders van St. Vincentius de Paolo, heeft over dit onderwerp een boek van 400 bladzijden geschreven, onder den titel: „Is vader Hecker een heilige?" ³⁾ Bewonderaars

¹⁾ Het stuk bij W. Elliott, *Le père Hecker*, 7^{me} édition, p. VII s. Afgezien van dit stuk zijn de zesde en de zevende uitgave volkomen gelijk aan de eerste, ook in den druk en de pagineering. Voor den titel der zevende uitgave zie blz. 94. ²⁾ Elliott, *Le père Hecker*, p. 235; p. XIV (*préface de l'abbé Klein*). ³⁾ Ch. Maignen, *Le père Hecker est-il un saint?* Paris, 1898 (in de *Etudes sur l'Américanisme*).

van Hecker hebben die vraag inderdaad bevestigend beantwoord. Maignen komt daartegen op, omdat het op zijn minst voorbarig is zoo iets te beweren, voordat de Kerk gesproken heeft ¹⁾. Ook vele andere gronden heeft hij voor zijne afwijzende houding. O.a. merkt hij op, dat de priester Hecker groote overeenkomst is blijven toonen met de gevoelens van den Protestantschen leek die hij eenmaal geweest was ²⁾. Maignen beschouwde het Amerikanisme als een der grootste gevaren voor de Kerk ³⁾.

¹⁾ Maignen, *Le père Hecker*, préface, p. XII. ²⁾ Maignen, *Préface*, p. IX.

³⁾ Maignen, p. 390.

HOOFDSTUK VIII.

HET MODERNISME VAN SCHELL.

Herman Schell was geboren in het jaar 1850 te Freiburg in den Breisgau. Hij studeerde aldaar en te Würzburg. In 1884 werd hij te Würzburg benoemd tot hoogleeraar in de apologetiek, de geschiedenis der Christelijke kunst en de archaeologie. Uitvoerige werken op dogmatisch gebied deed hij het licht zien: een „Katholische Dogmatik, in 6 Büchern" (Paderborn, 1889—1893), en „Die göttliche Wahrheit des Christenthums" (Paderborn, 1895, 1896); voortgezet onder den titel: „Apologie des Christenthums" (Paderborn, 1901—1908).

In wijden kring deed hij van zich spreken door eene rede, gehouden bij de aanvaarding van het rectorchap der universiteit te Würzburg in 1896. De rede strekte meteen tot inwijding van het nieuwe universiteitsgebouw, aan welks gevel op Schell's voorstel het opschrift: „Veritati" was aangebracht.

Inderdaad klonk in die toespraak een zeer ongewone toon. De inhoud kwam welbeschouwd hierop neder, dat bij de beoefening der godgeleerdheid dezelfde methode moest worden gevolgd als bij alle andere wetenschappen. Zou men dit uit den mond van een R.-Katholiek theoloog wel verwacht hebben?

Schell begon met te vragen, of het niet vreemd was dat deze inwijdingsrede aan een godgeleerde was opgedragen? Viel hierin nog de invloed te bespeuren van het verleden der universiteit, toen de theologische faculteit steeds als de eerste gold? Voor hare toekomst zou men het bedenkelijk kunnen vinden. Hoe beschouwt men toch in vele kringen de godgeleerdheid? Als men hare vooronderstellingen en methoden vergelijkt met die van andere faculteiten, schijnt zij dan niet van anderen aard te zijn? Men is van meening, dat er voor haar vele beletselen bestaan om zich te richten naar het ideaal der „voraussetzungslose" wetenschap en der onbegrensde Akademische vrijheid van onderzoek ¹⁾. Hierbij denkt men in deze R.-Katholieke omgeving natuurlijk alleen aan de R.-Katholieke theologie; maar over de Protestantsche zou het oordeel niet anders luiden.

¹⁾ H. Schell, *Theologie und Universität, Festrede der Einweihungsfeier der neuen Universität, Würzburg, 1899.*

Schell gelooft nu te mogen zeggen, dat dit alles niet meer dan schijn is. Men spreekt volgens hem alleen maar zoo, omdat men zich met de uitkomst van het wetenschappelijk-theologisch onderzoek niet vereenigen kan of omdat men bijzaken voor de hoofdzaken aanziet. Schell geeft nu eene beschrijving van de methoden der godgeleerde studiën, die in den mond van een Openbaringsgeloovige wonderlijk aandoet. Zij gelijkt op eene huldiging van de zuiverste empirie, opgevat in ruimen zin. Men zou haar aan Opzoomer ontleend kunnen achten. Evenals Opzoomer schijnt Schell de methode der natuurwetenschappen te willen overbrengen op de wijsbegeerte en de godgeleerdheid. „Ook de theologie” (versta de R.-Katholieke theologie) — zegt Schell — „acht zich slechts aan één ding gebonden, namelijk aan de feiten. Voor de vaststelling van het feit kent zij slechts één toetssteen: de overeenstemming met de rede en met de grondregels van alle ervaring en alle denken”. Ook de theologie kent slechts ééne beperking van de wetenschappelijke vrijheid, nl. de waarheid die men reeds als zoodanig heeft erkend. Verder erkent zij slechts datgene als waarheid wat door de ervaring bevestigd wordt; in den diepsten zin slechts datgene wat eene voldoende verklaring van de werkelijkheid en eene verzoening van alle tegenstrijdigheden kan opleveren” ¹⁾. Hierbij zij opgemerkt, dat de uitdrukking „de waarheid die men reeds als zoodanig erkend heeft” niet geheel duidelijk is. Bedoelt hij er mede: de waarheid der R.-Katholieke kerkleer? Of is de uitdrukking opzettelijk eenigszins onduidelijk gekozen om ruimte te laten voor meer dan ééne opvatting?

Van geen geringe beteekenis is het vervolg, waarin de eisch wordt gesteld dat de empirische methode ook zal worden toegepast bij de wetenschappelijke behandeling van verschijnselen op het gebied des geestes. Worden in onzen materialistischen tijd de geestelijke verschijnselen door sommigen nauwelijks de aandacht waardig gekeurd? Schell is, zooals men verwachten kan, overtuigd, dat juist zij de grootste belangstelling verdienen. „Weliswaar”, zegt hij, „moet worden toegegeven dat er feiten bestaan die men gemakkelijker over het hoofd kan zien dan andere, gemakkelijker bijv. dan hetgeen men waarneemt met de zintuigen. Doch is dit niet altijd zoo geweest? Het menschelijk denken heeft in alle tijden en in alle landen getoond, dat het krachtens zijne vrijheid er toe komen kon zelfs de geheele buitenwereld te betwijfelen,

¹⁾ Schell, a. a. O., S. 2 f.

om niet te zeggen: te loochenen. Een dergelijk misbruik van de persoonlijke vrijheid van denken is iets anders dan het huldigen van de vrijheid van denken bij het wetenschappelijk onderzoek" ¹⁾). Is in deze regels de R.-Katholieke geleerde aan het woord die zijn katechismus te goed kent om de onbegrensde vrijheid van denken binnen te halen? Hij keert nu terug tot het bepleiten van de empirische methode, bij de behandeling van onderwerpen van geestelijken aard. „Het feitelijke is het voorwerp van wetenschappelijk onderzoek en verklaring. Alle feiten tezamen zijn het voorwerp van de *Universitas literarum*". Wie durft nu tegenspreken, dat onder de menigte van feiten het groote, wereldhistorische feit van den godsdienst, van het Christendom, alle overige in gewicht overtreft? Geldt niet hetzelfde van de gedachtenwereld die er mede samenhangt? Wie durft loochenen, dat dit wereldhistorische feit, dat deze gedachtenwereld niet over het hoofd mag gezien worden, waar men beproeft eene wetenschappelijke wereldverklaring te vinden en de bron van geestelijke krachten te ontdekken, waarvan eene algemeene en werkelijke volmaking van alle menschelijke verhoudingen te verwachten is" ²⁾).

Schell doet nu een gewaagden stap. Hij zegt namelijk, dat hij niet denkt aan het verleden, niet aan feiten die vroeger misschien eene reusachtige beteekenis bezeten hebben, maar die thans nog slechts een „lijk van voormalig geestelijk leven" vormen. (Spreekt aldus een R.-Katholiek godgeleerde die aan de feiten der heilsgeschiedenis eene eeuwigdurende beteekenis moet toekennen? Waarop doelt hij? Op heiligen-legenden en mirakelverhalen?) Hij wil, zoo gaat hij voort, slechts levende feiten, waarvan men heden ten dage de kracht en den invloed gevoelt. Hierbij denkt hij aan het geloof aan God en eeuwigheid, en wat dit medebrengt voor het zedelijke leven, eerstens voor de geloovigen, maar middellijk ook voor de vrijdenkers. Weet iemand iets te noemen dat dit geloof kan vervangen? Of durft iemand in ernst beweren, dat men den godsdienst thans wel zou kunnen behandelen als voorwerp van archaeologisch onderzoek? Mag hij nog slechts gelden als een pathologisch noodzakelijk standpunt van ontwikkeling, zonderdat hierbij sprake zou wezen van eigenlijke overtuiging of van onvoorwaardelijke heilige waarheid? ³⁾ (Men ziet, hoe in Schell de positivist worstelt met den geloovige.)

Hij gaat voort met op te merken, dat de gedachtenwereld der beschaafden vol is van onopgeloste vraagstukken en

¹⁾ Schell, a. a. O., S. 3. ²⁾ Schell, a. a. O., S. 3. ³⁾ Schell, a. a. O., S. 3 f.

tegenstellingen. Dit is niet te betreuren; het vermeedert den geestelijken rijkdom. Hierdoor komt het geheel der denkende menschheid dichter bij het ideaal der alzijdigheid — wat voor het individu het gevaar van oppervlakkigheid medebrengt, en meestal slechts bereikbaar is ten koste van karaktervastheid. Wil nu de universiteit eene hoogeschool van het geestelijke leven zijn, een brandpunt van alles wat zich op geestelijk gebied roert en naar voren dringt, dan moet zij ook organisch alle voortstuwende geestelijke machten in zich vereenigen, die in het openbaar haren invloed doen gelden. Ten minste al die machten die de menschheid boven het gemeene verheffen en vooruitbrengen naar de volmaking¹⁾.

Aldus heeft Schell de plaats der theologie in den kring der universitaire wetenschappen verdedigd. Een Protestantsch godgeleerde zou zonder groote wijzigingen dezelfde argumenten hebben kunnen voordragen. Hij besluit het eerste deel zijner rede met in triomf uit te roepen: „Het behoud der theologische faculteit aan de universiteit scheen bij ons in vergelijking met de Romaansche landen, een gebrek, een anachronisme te zijn. Bij nadere beschouwing blijkt het echter een voordeel der Duitsche universiteiten. Het is niet alleen een historische band die de faculteit der godgeleerdheid aan onze universiteiten verbindt, het is niet enkel de nawerking van het verleden die men wil eerbiedigen, het is eene innerlijke noodwendigheid, een trek dien de Duitsche universiteiten boven andere voor hebben²⁾).

Het tweede deel der rede is eene gloeiende verheerlijking van de „waarheid“. Alle faculteiten zullen in het nieuwe universiteitsgebouw te Würzburg elkander ontmoeten. Er bestaat groote onderlinge verscheidenheid; er zijn invloeden die eer verdeelen dan vereenigen. Slechts één ding is er dat allen verbindt: de geestdrift voor de waarheid, de toewijding aan de waarheid. „Veritati! Aan de waarheid is het nieuwe gebouw gewijd als der waarheid hooge school; aan de waarheid wijden wij ook onszelfen opnieuw, aan de waarheid, die wij vorschend zoeken en verbreiden! Het is het beste dat wij het vaderland kunnen aanbieden, datgene wat het vaderland bovenal behoeft. De tegenstrijdigheden die door het streven naar waarheid zullen worden te voorschijn geroepen, zullen er ook door worden uit den weg geruimd. Veritati! Waarheid is toch het hoogste waaraan de mensch zich wijden kan. Zelfs het hoogste Akademische ideaal — de vrijheid om alles te onderzoeken — heeft slechts hierin zijnen grond, dat het den weg wijst naar

¹⁾ Schell, a. a. O., S. 4. ²⁾ Schell, S. 4 f.

de waarheid" ¹⁾). Evenwel herhaalt de spreker het reeds vroeger gemaakte voorbehoud: „Juist dit hooge Akademische ideaal, dit vrije onderzoek, gevoelt zich innerlijk gebonden door de waarheid waarvan de geest reeds overtuigd is. Tegelijkertijd heeft de vrijheid van onderwijs hare beperking in den plicht der rechtvaardigheid, waardoor rekening gehouden wordt met een goed van onbegrensde waarde" ²⁾). Is hier weder de R.-Katholieke geleerde aan het woord? Het schijnt de positivist of beter gezegd de pragmatist die vervolgt: „Waar in den hoogsten zin kan slechts datgene zijn wat leven, vooruitgang en volmaking medebrengt, wat verheft boven gemeenheid en het gevaar van geestelijke verschrompeling" ³⁾).

Niet minder belangwekkend dan deze rede is een boek over „Het Katholicisme als beginsel van den vooruitgang". Het verscheen in 1897 en beleefde reeds in 1899 een zevenden druk ⁴⁾. De schrijver is dan hoogleeraar in de apologetiek en in de vergelijkende godsdienstwetenschap. Het is duidelijk, dat men hem heeft aangevallen. Daarom wijkt hij evenwel niet. Omtrent zichzelf een getuigenis van rechtzinnigheid af te leggen, weigert hij. In een geschrift als dit moet zulks naar zijne meening niet noodig zijn ⁵⁾. Dat hij van eene gloeiende liefde voor het R.-Katholicisme vervuld is, daarvan getuigen tal van bladzijden. Juist wegens zijne hartstochtelijke liefde voor de Kerk waarin hij is grootgebracht en die hij tot de kerk van allen zou willen maken, spaart hij haar de roede niet. Het R.-Katholicisme is voor hem de volledige Christelijke waarheid. Dit blijkt reeds uit den eersten volzin: „Het Katholicisme is ingevolge zijn aard en geschiedenis eene drijfkracht van den vooruitgang, daar juist de levendmakende geest die op elk gebied der menschelijke beschaving naar volmaking streeft, voortkomt uit de trouw bewaarde en grondig doordachte volledige Christelijke waarheid" ⁶⁾).

Hij komt er tegen op, dat men het R.-Katholicisme altijd neemt in zijn slechtsten vorm en het dan aanvalt. Men bestrijdt niet het R.-Katholicisme zooals het optreedt met een goddelijken eisch aan rede en wil, maar zooals het zich voordoet in zijne uitwassen en ontwaarding. Men behoorde toch onderscheid te maken tusschen het ideale R.-Katholicisme in leer, moraal, tucht en eeredienst aan den eenen kant, en het R.-Katholicisme in de praktijk aan den anderen kant. Er

¹⁾ Schell, a. a. O., S. 5 f. ²⁾ Schell, S. 6. ³⁾ A. a. O. ⁴⁾ H. Schell, *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, 7^{te} Aufl., Würzb. 1899. ⁵⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 1. ⁶⁾ Schell, *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, S. 5.

bestaat toch verschil tusschen de taak en hare vervulling ¹⁾).

Merkwaardig zijn zekere vergelijkingen die Schell maakt tusschen het Protestantisme en het R.-Katholicisme. Het Protestantisme is volgens hem onverdraagzaam. Katholiek daarentegen wil zeggen: verdraagzaam, ruim. Wanneer hij dus de Katholieke kringen aanmaant tot rechtvaardigheid en billijke beoordeeling van den tegenstander, doet hij dit niet, omdat de R.-Katholieke zijde in dezen bij de Protestantsche zou achterstaan. Slechts moeten de R.-Katholieken de Protestanten op den weg der onverdraagzaamheid niet volgen ²⁾. Het Protestantisme is volgens Schell een gevoelsgeloof; als zoodanig staat het tegenover het R.-Katholicisme, dat zijn inhoud wetenschappelijk bewijzen wil ³⁾. Daarom zijn R.-Katholieke hoogleraren der godgeleerdheid aan eene universiteit beter op hunne plaats dan Protestantsche ⁴⁾. Niemand twijfelt er dan ook aan volgens Schell, of de strekking van het onderwijs der R.-Katholieke theologische professoren komt geheel overeen met hunne persoonlijke overtuiging ⁵⁾. (Aan velen moest dit wel als iets nieuws in de ooren klinken. Schell gaat voort:) De R.-Katholieke theologie vlucht niet, zooals de Protestantsche, in het halfdonker van het gevoel als bron van de godskennis of van een subjectief gevoelsgeloof. Daarom is zij ook geen ja- en neen-theologie, maar open en eerlijk eene belijdenistheologie, wetenschappelijke verwerking en rechtvaardiging van hetgeen de belijdenis der Kerk en de wetenschappelijke zoowel als de godsdienstige overtuiging van den afzonderlijken godgeleerde inhoudt ⁶⁾. Het R.-Katholicisme beteekent volgens Schell vrede tusschen rede en geloof, in tegenstelling met Luther, die over de rede den banvloek uitsprak ⁷⁾. Het R.-Katholicisme heeft eene door God opgelegde taak: het rijk Gods in geest en in waarheid onder alle volkeren te verwezenlijken ⁸⁾.

Dit neemt niet weg, dat Schell eene vrijmoedige en onverbidelijke kritiek oefent op het R.-Katholicisme zooals het in de werkelijkheid bestaat. Dit zijn boek over het „Katholicisme als beginsel van den vooruitgang” is voor een deel uitgelokt door zekere beweging in de pers over den achterstand der R.-Katholieken in de vorming die wordt aangebracht door de hoogere inrichtingen van onderwijs. Statistieken zijn openbaargemaakt, waaruit blijkt dat in Duitschland de H. Burgerscholen en Gymnasiën, procentsgewijze

¹⁾ Schell, a. a. O., S. 19. ²⁾ Schell, *Der Catholicismus als Princip des Fortschritts*, S. 22 f. ³⁾ Schell, a. a. O., S. 37. ⁴⁾ A. a. O., S. 44. ⁵⁾ A. a. O. ⁶⁾ A. a. O. ⁷⁾ A. a. O., S. 59. ⁸⁾ A. a. O., S. 76 f.

naar de bevolking gerekend, door een veel grooter aantal Protestantsche dan R.-Katholieke leerlingen bezocht worden¹⁾). Het feit is niet te loochenen. Het is slechts de vraag: hoe dit te verklaren? Schell nu komt er tegen op, dat men allerlei verklaringen ten beste geeft die de eigenliefde streelen, maar den moed mist de ware oorzaak uit te vorschen²⁾). Hij bedoelt, dat de ware oorzaak gelegen is in bepaalde misstanden in den boezem van het R.-Katholicisme zelf.

Eene tweede reden die Schell tot schrijven dreef was gelegen in de zoogenaamde onthullingen of beter gezegd zwendelarijen van Leo Taxil. Twaalf jaren lang heeft deze ontelbare lichtgeloovige R.-Katholieken beetgenomen, onder voorwendsel dat hij geheimen wist te openbaren van de vrijmetselaarsorde. Die geheimen zouden ontsluitend zijn in geschriften eener denkbeeldige Diana Vaughan. O.a. zou hierdoor aan het licht gekomen zijn, dat men in de loge eene Satansvereering onderhield³⁾). Tevergeefs hebben de bisschoppen van Charlestown en Gibraltar, ook de schrijver Eduard Drumont, tegen dergelijke beweerde onthullingen gewaar-schuw⁴⁾). Door de Jezuïeten werden zij echter in hun orgaan, de *Civiltà cattolica*, en in andere publicatiën, voor geloofwaardig verklaard⁵⁾). Eene commissie te Rome, aan welke een onderzoek was opgedragen, heeft de zaak onbeslist gelaten⁶⁾). Dit nu deed Schell naar de pen grijpen, om te betoogen dat men in R.-Katholieke kringen veel te ontvankelijk was voor bijgeloof. Al te grif nam men aan dat de natuurwetten door goede of booze geesten naar willekeur verbroken konden worden⁷⁾). Men was veel minder bang voor bijgeloof dan voor hetgeen men geringschattend „vernunftelen” noemde, d.w.z. voor een krachtig gebruik van de rede⁸⁾). Vooral het godsbegrip moest z.i. gezuiverd worden. Dit zou het beste middel zijn om het bijgeloof te doen verdwijnen. De voorstelling van de godheid als van eene willekeurige almacht, die hare opperheerschappij ten toon spreidt door de natuurwetten zoo dikwijls mogelijk te verbreken en een wilden chaos van onberekenbare krachten te ontsluiten, berust niet op de rede, en laat zich niet wetenschappelijk bewijzen. Slechts God als de eeuwig voltooide en almachtige zelfverwezenlijking van het volmaakte geestesleven, als de eeuwige almacht der oneindige wijsheid en heiligheid zelf, is tegenover het ongeloof bewijsbaar als eene onontbeerlijke

¹⁾ A. a. O., S. 1 f. ²⁾ Schell, *Der Catholicismus*, S. 6 f. ³⁾ Schell, a. a. O., S. 1 ff., 55, 77, 79. ⁴⁾ A. a. O., S. 2 f. ⁵⁾ A. a. O., S. 77, 110. ⁶⁾ A. a. O., S. 79. ⁷⁾ Schell, a. a. O., S. 1. ⁸⁾ A. a. O., S. 21.

waarheid; dit maakt alle bijgeloof onmogelijk ¹⁾). Vooral wordt het bijgeloof geschraagd, doordat men te weinig waarde toekent aan innerlijke bewijsgronden en te veel hecht aan het gezag van degenen die het verbreiden of voorstaan ²⁾). Onallegaarsch in den mond van een R.-Katholiek godgeleerde is Schell's bewering, dat Kerk en Openbaring geen wegwijzers zijn tot de oplossing van alle wijsgeerige en natuurwetenschappelijke, taalkundige en historische vraagstukken, maar alleen heenvoeren naar den waren godsdienst ³⁾). Hij hekelt de meening van vele R.-Katholieken, dat de Kerk, waar zij hare leer uitlegt, als een orakel verheven zou zijn boven de natuurlijke feiten en zelfs boven de oorkonden der Openbaring. Men schijnt het, zegt hij, voor een kenteeken der geopenbaarde waarheid te houden, als het „natuurlijke” en wetenschappelijke denken daarbij zooveel mogelijk zelfverloochening betrachten moet ⁴⁾). Bij sommigen geldt het blijkbaar als een voornaam bewijs van kerkelijken zin zich te houden aan den stelregel: „Credo quia absurdum” ⁵⁾). Moeten de R.-Katholieken, vraagt Schell, zoowel op het gebied der natuurkennis als op dat der geestelijke wetenschappen maar steeds eene ondergeschikte rol blijven spelen, en zich er mede vergenoegen de uitkomsten van blijvende waarde, door niet-Katholieken verkregen, te aanvaarden? ⁶⁾) Schell betreurt het, dat men veel meer nadruk legt op de tegenstelling tusschen het wereldsche en het goddelijke dan op de bestemming van het wereldsche om een drager van het goddelijke te worden. Men minacht zulke goederen als den staat, wereldsche wetenschap, vooruitgang der beschaving, ontwikkeling der oekonomische en industriële krachten van een volk ⁷⁾). Aan weldadige stichtingen en het geven van aalmoezen geen gebrek. Maar men behoorde liever sociaal te voelen en den nood der minder bedeelden stelselmatig te voorkomen. Op de natuurlijke enghartigheid van velen werkt de voorstelling van den „naaste” afstootend, tenzij wanneer deze „naaste” in zeer behoeftige omstandigheden wordt aangetroffen. Het schijnt, dat zelfs een godsdienstig gemoed minder moeite heeft om zichzelf te overwinnen, waar het geldt een lijdende uit zijn lijden te verlossen dan wanneer het er op aankomt iemand zonder vermogen een goed beroep te bezorgen. Slechts wanneer het de opleiding van priesters betreft, is dit anders. Daarvoor heeft men genoeg over ⁸⁾). Hierbij waagt Schell het uit te

¹⁾ A. a. O., S. 2 f.; vergel. S. 79. ²⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 78. ³⁾ Schell, a. a. O., S. 40. ⁴⁾ A. a. O., S. 59. ⁵⁾ A. a. O., S. 77. ⁶⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 52, 73. ⁷⁾ A. a. O., S. 24. ⁸⁾ A. a. O., S. 24 f.

spreeken, dat de heerschende sociale misstanden geen gevolg zijn van het gehate liberalisme, maar van de geweldige veranderingen door de machines en de betere verkeersmiddelen teweeggebracht ¹⁾). Aan moed om van de meerderheid zijner geloofsgenooten af te wijken, ontbreekt het Schell niet!

Harde noten geeft hij aan zijne R.-Katholieke lezers te kraken. De macht van het R.-Katholicisme in Duitschland na de Hervorming school, volgens hem, voor een groot deel in de geestelijke vorstendommen. De seculariseering daarvan, die onvermijdelijk is geweest, heeft het R.-Katholicisme verzwakt, of liever: het in zijne juiste beteekenis doen kennen ²⁾). De Kerkelijke Staat, zegt hij, ging te gronde, omdat beschaafde leeken er bijna niets konden worden; m. a. w.: de priesterheerschappij bedierf alles ³⁾).

Schell beweert dat de vooruitgang het wezen van den godsdienst niet mag aantasten, maar wel de vormen waarin hij bij een bepaald volk en in een bepaalden tijd tot uitdrukking komt ⁴⁾). Een R.-Katholieke schrijver heeft verklaard: erger dan de achterstand in schoolsche vorming bij de R.-Katholieken is de omstandigheid, dat de inhoud hunner beschaving doorweven is met Protestantsche denkbeelden. En Schell spreekt dit geenszins tegen ⁵⁾). Eene betreurenswaardige verkeerdheid noemt hij het van vele R.-Katholieken, dat zij bij den tegenstander steeds het slechtste onderstellen, hem bedoelingen toedichten die hij niet heeft en van zijne beweringen eene scheeve voorstelling geven om ze dan aan de kaak te stellen ⁶⁾). Eene dwaasheid van de R.-Katholieken is dat zij ondanks alle kritiek in de gebrekkige werkelijkheid het volledige ideaal willen zien ⁷⁾).

Een beslist voordeel is het voor het Protestantisme dat het aan de beschaafde leeken zekere zelfstandigheid toekent, ook in godsdienstige aangelegenheden. Het R.-Katholicisme zou dit kunnen navolgen, meent Schell. Er bestaat nog een ruim gebied, waarop zij zelfstandig konden arbeiden: het gebied tusschen hetgeen kerkelijk is vastgesteld en hetgeen hetzij als leer hetzij als gebruik niet vastgesteld is ⁸⁾). Zeer velen nemen als vaststaande aan, dat in het Protestantisme aan het geweten van den enkeling is overgelaten te beslissen wat hij gelooven en waarop hij zijn tijdelijk en eeuwig heil bouwen wil. Het heet dan dat bij het R.-Katholicisme het tegenovergestelde geldt. En de meeste R.-Katho-

¹⁾ Schell, *Der Catholicismus*, S. 72. ²⁾ A. a. O., S. 9. ³⁾ A. a. O. ⁴⁾ A. a. O., S. 67. ⁵⁾ A. a. O., S. 11. ⁶⁾ A. a. O., S. 19, 55. ⁷⁾ A. a. O., S. 55. ⁸⁾ A. a. O., S. 14, 16.

lieken beamen zulks. Schell evenwel kan dit niet grif toegeven. Het wil er bij hem niet in, dat het eigen geweten van den R.-Katholiek niet zou moeten onderzoeken wat hij behoort te gelooven, en waarop hij zijn tijdelijk en eeuwig heil moet stellen¹⁾. In ieder geval meent hij dat er in die richting meer zou kunnen geschieden²⁾.

De cphemelarij van alwat kerkelijk is heeft volgens Schell onder de R.-Katholieken een ziekelijk karakter aangenomen. Blijkbaar heeft hij ook eene overdreven verheerlijking van de geestelijken op het oog. Immers hij zegt: het bovennatuurlijke heeft niet ten doel het onderscheid tusschen de menschen op te voeren tot eene apotheose van den priesterstand, daar de geestelijkheid alle goddelijke genadegaven slechts ontvangt om het Christelijke volk beter te kunnen dienen, niet om er als machthebbende over te gebieden³⁾.

Schell keurt af, dat de aanstaande priesters in seminariën, afgezonderd van de wereld, worden opgeleid, dat zij met de kweekelingen van andere faculteiten niet in aanraking komen, en bijna zonder uitzondering van de universiteiten verwijderd worden gehouden⁴⁾. Welke aanmoediging ontvangen de R.-Katholieke theologische faculteiten in Duitschland van kerkelijke zijde? Blijkbaar is de steun der bisschoppen uiterst gering. Daarentegen worden van dien kant de goedgezinde kringen opgewekt hunne zonen niet naar die faculteiten, maar naar zekere echt-kerkelijke „Hochschulen“ te zenden, wier rechtzinnigheid onverdacht is⁵⁾. Niettemin komt Schell met kracht op voor de noodzakelijkheid van universitair theologisch onderwijs, daar men alleen aan de universiteit op wetenschappelijk gebied bereiken kan wat het Seminarium nooit vermag te geven⁶⁾.

In het algemeen is Schell's oordeel over de meerderheid der geestelijken niet gunstig, ten minste wat de geestelijken van den nieuweren tijd betreft. Dezen zijn voor hunne taak niet berekend. Sedert 1870 heeft een zeker scholasticisme, een Romaansch (geen Germaansch) verschijnsel, de overhand gekregen. Onder den invloed daarvan heeft de geestelijkheid den juisten blik op de groote strijdvrage van den dag verloren. Zij is meer en meer vervallen in het maken van schoolsche onderscheidingen en het opblazen van kleinigheden, of, zooals Schell het uitdrukt: „in casuistische rubrieken-theologie en dialektische mikrologie“⁷⁾.

¹⁾ Schell, *Der Catholicismus*, S. 14 ff. ²⁾ A. a. O., S. 15. ³⁾ A. a. O., S. 55. ⁴⁾ A. a. O., S. 26. ⁵⁾ A. a. O., S. 28. ⁶⁾ A. a. O., S. 29. ⁷⁾ A. a. O., S. 12.

Kennelijk heeft Schell zeer geleden onder de heerschende verdachtmaking van allen die naar eenige zelfstandigheid streven. Er bestaat onder de R.-Katholieken eene machtige, aaneengesloten groep; aan hem die er toe behoort wordt alles ten beste uitgelegd; over alwat pijnlijk is wordt een sluier geworpen. Geheel anders handelt men tegenover zelfstandige Katholieken, hetzij leeken hetzij theologen. Van hen wordt alles zoo ongunstig mogelijk uitgelegd; alwat slechts bevreedt wordt bijeengevoegd om den indruk daarvan te verscherpen; wat men met den besten wil ter wereld niet laken kan wordt doodgezwegen; slechts wordt er met geheimzinnige wenken tegen gewaarschuwd¹⁾. (In den zevenden druk beklagt Schell er zich over, dat eene bejegening van dien aard ook aan dit geschrift wedervaren is²⁾.) De ordesgeestelijken spannen al hunne krachten in om de leiding te behouden van het theologische denken der wereldlijke geestelijkheid. Het meest stuitende middel dat zij hiertoe bezigen bestaat in het volgende. Iedere theoloog die wereldlijk geestelijke is wordt verdacht gemaakt, zoodra zijn optreden eenigszins bedenkelijk wordt geacht, niet voor de kerkelijke rechtzinnigheid, maar voor de schoolsche traditie in de theologie eener bepaalde monnikenorde³⁾.

Groot verschil wordt door Schell gemaakt tusschen Romaansche of Latijnsche volken en Germaansche. Anderen, meent hij, hebben dit ook gedaan, maar op averechtsche wijze. Men heeft beweerd, dat de achterstand in wetenschappelijke vorming bij de R.-Katholieken in Romaansche landen veel geringer is dan bij de Germaansche⁴⁾. Schell denkt hierover geheel anders. Hij wijst er op, dat de Italiaansche universiteiten zich bij haar ontstaan gericht hebben naar de „wereldlijke” wetenschappen: de rechtsgeleerdheid en de geneeskunde. Maar het karakter der universiteiten in het Frankisch-Germaansche noorden was van den aanvang overwegend theologisch-filosofisch⁵⁾. De geest der ontevredenheid met de bestaande kerkelijke toestanden in de 15^{de} en de 16^{de} eeuw uitte zich in het Germaansche noorden in godsdienstigen vorm, voerde daar tot eene godsdienstige omschepping van het Christendom. Maar in Italië bracht deze zelfde geest slechts eene anti-Christelijke heidensche renaissance te voorschijn⁶⁾. Van den Germaanschen geest mag men verwachten, dat hij zal bijdragen tot verwezenlijking van het

¹⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 56. ²⁾ A. a. O., S. 56. ³⁾ A. a. O., S. 96. Vergel. S. 77, 99. ⁴⁾ A. a. O., S. 32. ⁵⁾ A. a. O., S. 73. ⁶⁾ A. a. O., S. 74.

ideaal van het R.-Katholicisme. Veel meer toch dan de Romaansche is de Germaansche geest geschikt voor eene innerlijke, redelijke en zedelijke opvatting van den godsdienst; hij is geroepen een tegenwicht te vormen tegen de juridische, vormelijke geestesrichting der Romaansche (of Latijnsche) volken. Welken grooten en betreuenswaardigen invloed de Romaansche geest oefent in alle landen, is volgens Schell te zien aan de gretigheid waarmede men overal de onthullingen van Leo Taxil over den Satansdienst der vrijmetselaars en andere bijgeloovigheden ontvangen heeft ¹⁾. Een enghartig Romanisme is daarom voor het R.-Katholicisme even gevaarlijk als een bekrompen Germanisme en Slavisme ²⁾.

Waarschijnlijk heeft Schell bij vele geloovigen de haren te berge doen rijzen door hetgeen hij schreef over den Apostolischen Stoel. Waarom is Rome de zetel van het pausdom geworden? Omdat het Romeinsche volk eigenschappen bezat die het voor eene heerschtersrol aanwezen. Immers het betoonde een waar meesterschap niet in eene innerlijke, wijsgeerige, maar in eene vormelijke, juridische behandeling van zaken. Nergens werd zoo hooge waarde gehecht aan den ritus en de pijnlijk-nauwkeurige regeling daarvan; nergens was men zoo behendig in het verzoenen van tegenstellingen, in het scheppen eener praktische organisatie; kortom nergens was men bekwaam tot het voeren eener wereldheerschappij, zooals bij voorkeur juristen dit verstaan ³⁾.

Kardinaal Manning heeft in eene verhandeling van het jaar 1890 een negental beletselen opgesomd die aan den vooruitgang van het R.-Katholicisme in de moderne wereld in den weg staan ⁴⁾. Uit de wijze waarop Schell ze bespreekt kan men opmaken, dat hij van hetzelfde gevoelen is. Ten eerste: een ernstig beletsel bestaat in het ontbreken van eene geestelijkheid, die voldoende onderlegd en geschikt is voor de leiding van het openbare leven ⁵⁾. Ten tweede: op den kansel spreekt men te veel over onbeduidende, zelfs over laffe onderwerpen, in plaats van over hoofdwaarheden, over God, den Verlosser en den H. Geest. Ten derde: men stelt de H. Schrift op den achtergrond ⁶⁾. Ten vierde: geheel ten onrechte beperkt men het ontvangen van genadegaven en de eeuwige zaligheid tot de R.-Katholieken. In theorie mag men zich hiervan onthouden, in de praktijk geschiedt het wel.

¹⁾ Schell, *Der Catholicismus*, S. 77. Vergel. S. 80. ²⁾ A. a. O., S. 83. ³⁾ A. a. O., S. 84, 97. ⁴⁾ Purcell, *Life of Card. Manning*, 1896, 2 voll.; Gerhard Wahrmut, *Cardinaal Mannings Neun Hindernisse*, Würzburg, 1896. Aangehaald bij Schell, S. 87. ⁵⁾ Schell, a. a. O., S. 87 f. ⁶⁾ A. a. O., S. 89 f.

Hierbij vergeet men, dat de voornaamste pogingen tot opheffing van misstanden, zooals de beweging voor de afschaffing der slavernij en de matigheidsbeweging, zijn uitgegaan van het Protestantisme. Ten vijfde: het sacramentalisme. Ten gevolge hiervan worden de geestelijken mispriesters en sacramentskramers, met verwaarloozing van het priesterschap van de gedachten, van den geest, van de gezindheden die stammen uit het Oude en Nieuwe Testament ¹⁾. Ten zesde: het officialisme. Het ambt toch dekt den persoon en vervangt wat hem ontbreekt aan geest en beschaving, aan omgangsvormen, aan geduld en liefde ²⁾. Het zevende en achtste beletsel bestaan hierin, dat men bij de bejegening van andersdenkenden niet aanknoopt bij een gemeenschappelijk uitgangspunt, maar den nadruk legt op hetgeen scheidt en vooral op den voorgrond brengt wat den Protestanten het meest tegen de borst stuit: bijv. de Maria-vereeniging ³⁾. Het negende beletsel zijn de Jezufeten ⁴⁾.

Schell begeert doorlopend te spreken als een man van den nieuweren tijd. Hij is een hartstochtelijk voorstander van den vooruitgang. Het woord „vooruitgang” wordt heden ten dage door velen niet meer verstaan. In de tweede helft der 19^{de} eeuw was het de geliefde uitdrukking voor zekere stelselmatige veranderingen die men als verbeteringen beschouwde, ofschoon dit oordeel door den mensch der 20^{ste} eeuw wellicht niet grif meer bevestigd wordt. Werd nu de ijver voor den „vooruitgang” hoofdzakelijk aangetroffen bij de Protestanten, en inzonderheid bij personen van eenigszins onkerkelijke gezindheid, in geestdrift voor dezelfde zaak wilde Schell voor niemand onderdoen. Het „Roomsche-Katholicisme” beginsel van den vooruitgang” wil volgens hem zeggen: dat het zijne waarheid bewijzen kan met de middelen van geestelijke overtuiging ⁵⁾.

Meer dan ééne bladzijde doet zien, dat Schell bekend is met het „activisme” of „Amerikanisme” en den invloed daarvan heeft ondergaan. Hij juicht het toe dat het activisme aan de beschaafde leeken zekere zelfstandigheid in godsdienstige aangelegenheden heeft toegekend, hen heeft opgeroepen tot theoretischen en praktischen arbeid ⁶⁾. Alle gaven in hare verscheidenheid moeten aangewend worden om de waarheid in het licht te stellen — dit is het gewenschte activisme ⁷⁾. Het oordeel dat het Amerikanisme velt over

¹⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 90 ff. ²⁾ A. a. O., S. 92 f. ³⁾ A. a. O., S. 96 f. ⁴⁾ A. a. O., S. 98. ⁵⁾ A. a. O., S. 4. ⁶⁾ A. a. O., S. 14. ⁷⁾ A. a. O., S. 23.

den geest der Romaansche volken, wordt door Schell onderschreven ¹⁾. Dat de Duitsche Roomsche-Katholieken in N.-Amerika het Amerikanisme vijandig gezind zijn, is voor Schell geen reden om er een ongunstig oordeel over uit te spreken. Volgens hem vertoont het den echten Germaanschen geest, in zijnen innerlijken aard ²⁾.

Schell wil een „modern” mensch zijn. Daarom is de Hoogere Burgerschool voor hem evengoed als het Gymnasium. De natuurwetenschappelijke of realistische vorming is volgens hem even geschikt om de oefenschool voor het idealisme te worden als het Humanistische gymnasium met zijne oude talen. In de toekomst, meent hij, zal men wel verplicht zijn het goed recht van beide wegen te erkennen. „Ik zou niet wenschen” — aldus Schell — „dat de R.-Katholieken een eenzijdig verbond sloten met het Humanisme tegen het Realisme” ³⁾. Naïef noemt Schell de meening van vele Protestanten, dat in de R.-Katholieke theologie slechts ééne richting zou bestaan ⁴⁾. Men wachte zich er voor eene enkele kerkelijk-theologische richting met de R.-Katholieke theologie zonder meer te vereenzelvigen ⁵⁾. De wetenschap, zegt Schell, kan niet buiten vooruitgang; hierdoor alleen vervult zij haren plicht tegenover de toekomstige geslachten, en komt het erfdeel van het verleden tot zijn recht ⁶⁾. De ware roeping der universiteit is: te leeren denken ⁷⁾. Het wezen der gedachte nu is: vragen, vorschen, onderzoeken ⁸⁾. In de Middeleeuwen sloten de universiteiten een verbond tusschen geloof en wetenschap. Mag thans het Openbaringsgeloof geen bond aangaan met de nieuwere filosofie, die zooveel verder gevorderd is, dieper en breeder inzichten huldigt dan vroeger? ⁹⁾ De geloovigen hebben van den vooruitgang der wetenschap niets te vreezen, alles te hopen ¹⁰⁾. Niet omdat het kerkelijke gezag met de noodige plooibaarheid de tegenstrijdige meeningen steeds te rechter tijd door eene rekbare formule weet te verzoenen, maar omdat iedere vooruitgang der wetenschap een nieuw gezichtspunt opent voor het recht verstand der Openbaring ¹¹⁾. De godsdienst, zegt Schell, en inzonderheid de Roomsche-Katholieke kerk, wordt door vriend en vijand als conservatief gekenschetst. Men stelt haar dus op bedenkelijke wijze tegenover den vooruitgang, het streven naar volmaking op ieder

¹⁾ A. a. O., S. 75 (met aanhaling van Boudin, *L'Américanisme*, Par. 1899). ²⁾ Schell, a. a. O., S. 82. Vergel. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, S. 37. ³⁾ Schell, a. a. O., S. 31. ⁴⁾ A. a. O., S. 47. ⁵⁾ A. a. O., S. 52. ⁶⁾ A. a. O., S. 62. ⁷⁾ A. a. O., S. 63. ⁸⁾ A. a. O., S. 70. ⁹⁾ A. a. O., S. 73. ¹⁰⁾ A. a. O., S. 4. ¹¹⁾ A. a. O., S. 23.

gebied der beschaving ¹⁾). Schell kan zich hiermede niet vereenigen. Conservatisme is gebondenheid. De wetenschap is eene vooruitstrevende macht. Waar gedacht wordt, worden vooruitstrevende en vrijzinnige neigingen aangekweekt. Maar de vereering van het overgeleverde en de daarmede gepaard gaande conservatieve gezindheid worden sterker, naarmate men zich er hechter aan verbonden gevoelt ²⁾). Is nu de aard van het Roomsche-Katholicisme juist gekenschetst als men hem conservatief noemt? Schell durft de stelling verdedigen, dat alwat den vooruitgang belemmert niet wezenlijk Roomsche-Katholiek is ³⁾). Maar men behoort te onderscheiden tusschen tweeërlei conservatisme. Er is een verkeerd conservatisme, dat het oude en verouderde handhaaft ten koste van het nieuwe en van alwat naar verbetering streeft. Doch in hoogerem zin beteekent conservatief die richting van het denken en willen, die bij alle vorsch en streven, vragen en onderzoeken ten doel heeft om op te bouwen. Dit conservatisme beseft, dat niet al het oude verandert en niet al het nieuwe levenskracht bezit ⁴⁾). Het is slechts de vraag, wat waard is behouden te worden ⁵⁾). Conservatisme heet een vriend, maar kan wel de grootste vijand van den godsdienst worden ⁶⁾).

Het merkwaardigst is Schell's pleidooi voor de vrijheid. Vrijheid is voor den denkenden geest onmisbaar. In vrijheid toch moet hij alwat zich aan hem voordoet als een waardige levensinhoud uit verschillende gezichtspunten mogen bezien, en beoordeelen welke aanspraak het heeft op waardeering ⁷⁾). God moet alles in allen worden langs den weg van overtuiging en vrijheid. Daarom is Schell afkeerig van allen dwang. De juridische handhaving van de goederen des geestes door de kerkelijke hiërarchie gaat in tegen het wezen van den godsdienst. De Kerk behoort een godsstaat te zijn, waarin het niet enkel aankomt op uiterlijke gedragingen en daden die men afdwingen kan, maar op overtuiging en vrijheid ⁸⁾). Dat vooruitgang en R.-Katholicisme tegenover elkander zouden staan als vrijheid van denken en gezag, is volgens Schell niet juist. Wel wordt er met die vrijheid van denken veel gesold. Het is dikwijls maar eene leus, waarvan zich de anti-Christelijke partij bedient om het Christendom uit het openbare leven, uit de aanzienlijke ambten te verdringen en het burgerrecht aan de universiteiten er aan te ontzeggen. Kan men van den R.-Katholiek kant tegenover eene zoodanige

¹⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 61. ²⁾ A. a. O., S. 63. ³⁾ A. a. O., S. 5.
⁴⁾ A. a. O., S. 65. ⁵⁾ A. a. O., S. 67. ⁶⁾ A. a. O., S. 69. ⁷⁾ A. a. O., S. 5.
⁸⁾ A. a. O., S. 4.

opvatting van het beginsel van vrij onderzoek anders dan eene afwerende houding aannemen?

Ook valt niet te loochenen, dat van dit beginsel soms misbruik is gemaakt. De vrije studie aan de universiteiten brengt misstanden mede die men in de priesterseminariën niet kent. Toch zij men voorzichtig. Ondanks alles zal de vrije wetenschap vooruitgaan. Niemand vermag iets tegen de propaganda der gedachten ¹⁾).

Op welsprekende wijze stelt Schell in het licht, dat vrijheid van denken dikwijls het minst tot haar recht komt, waar men het meest voorgeeft haar te huldigen. Hebben de vijanden van den godsdienst er het monopolie van? Wat is vrijheid van denken? Het streven om alle invloeden op het denken, die geen aanspraak kunnen maken op waarheid omdat zij niet op feiten berusten, te weren. Het komt er dus op aan zich los te maken van alle vooroordeelen, van alwat slechts inbeelding is, verkeerde denkgewoonte, valsche of oppervlakkige vertolking van zinnelijke waarnemingen of van andere gegevens, bijv. van historische oorkonden ²⁾. Niet alles is evenwel vooroordeel wat als zoodanig bestempeld wordt. Men wachte zich voor het materialisme, dat de innerlijke ervaring, den geest loochent. En ook het ongeloof heeft zijne dogma's, nog meer dan het geloof ³⁾. Er is onmetelijk veel vooringenomenheid die het geestesoog benevelt en den vrijen blik op de dingen belemmert. Alwat tusschen de waarheid en de kennis staat, gelijk wolken en nevelen tusschen hemel en aarde; elken sluier die de feitelijke waarheid onduidelijk doet zien moet het denken op zijde schuiven. Op deze wijze toont het denken dat het waarlijk vrij is ⁴⁾.

Men beweert, dat de Roomsche-Katholieke innerlijk gebonden is aan de kerkleer, wat hem de onbevangen beoordeeling van andere wereldbeschouwingen beletten zou ⁵⁾. Volgens Schell is dit volkomen onjuist. De geloovige Roomsche-Katholieke huldigt inderdaad het beginsel van gezag en van eene objectieve waarheid. Maar overdreven is de bewering, dat zoo iets het vormen van eigen overtuiging in den weg zou staan; het zou tot geestelijke minderwaardigheid voeren ⁶⁾.

Langzamerhand komt Schell tot zonderlinge beweringen. Is het waar, dat in de Roomsche-Katholieke kerk eigen verstand en persoonlijkheid onderdrukt worden door de gehoorzame aanvaarding eener bovennatuurlijke leer? Volgens Schell is het juist andersom. Doel van het geloof is eene bovennatuur-

¹⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 35 f. ²⁾ A. a. O., S. 37, 41. ³⁾ A. a. O., S. 37 f. ⁴⁾ A. a. O., S. 39. ⁵⁾ A. a. O., S. 5. ⁶⁾ A. a. O., S. 15.

lijke denkwerkzaamheid; doel van het gezag is eene boven-natuurlijke zelfstandigheid. De waarheid wil den mensch vrijmaken, d.w.z. hem verheffen tot eigen inspanning van den geest. Dit doel der heilsorde te erkennen, brengt ons geenszins in strijd met het beginsel van gezag; veeleer is het daarvan de noodzakelijke aanvulling, daar de genade den geest in geen van zijne voorrechten wil besnoeien¹⁾. De kroon schijnt op dat alles gezet te worden, waar Schell leert hoe het gezag de vrije denkwerkzaamheid bevordert. Wat de rede der beschaafde leeken, ja der wijsgeeren en theologen door eigen geestelijke werkzaamheid kan bijdragen tot oplossing van diepgaande godsdienstige vragen, wordt eer gebaat dan geschaad door de beoordeeling en de terechtwijzing die de Kerk verschaft. Of beklaagt de geestdriftige Alpinist zich over de Alpenvereniging, die een weg voor hem aanlegt en hutten bouwt? Of belemmeren deze soms de vrije beweging?

Is het waar wat Protestantsche godgeleerden beweren, dat de Roomsche-Katholieke theologie slechts ten doel zou hebben de kerkleer wetenschappelijk te bewijzen? Volgens Schell is ook dit onjuist. De Roomsche-Katholieke theologie heeft bij haar wijsgeerig, historisch of exegetisch onderzoek geen enkel voorbehoud, kent geen beperking die zij niet zou mogen overschrijden. Zij heeft zich alleen te houden aan de rede²⁾.

Tegenover de waarheid is de rede toch niet vrij? Natuurlijk niet. Tegenover de waarheid is de kennis gebonden³⁾. Mochten wij slechts overal duidelijke wegwijzers ontmoeten, die ons den weg naar de waarheid wezen! Maar juist omdat zij ontbreken, moeten wij in alle richtingen zoeken⁴⁾.

Spaart Schell het Roomsche-Katholicisme zooals het zich in de werkelijkheid voordoet niet, ook op het Protestantisme oefent hij ernstige kritiek. Het aantal bladzijden aan die kritiek ingeruimd is evenwel niet groot. Schell wijst er op, dat ook een Protestantsch godgeleerde niet verkondigen mag wat hem goedgeeft. Als hij krachtens de leervrijheid verkondigde dat het primaat van Petrus op de Schrift berust of als hij de godheid van Christus loochende, zou hij, meent Schell, spoedig tot de orde worden geroepen. Waarom, zoo vraagt hij, mag het vrije onderzoek toch niet alles vinden en ten minste niet de waarheid van een Roomsche-Katholiek geloofsartikel tot uitgangspunt hebben? ⁵⁾ Het Protestantisme

¹⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 13. ²⁾ A. a. O., S. 47. ³⁾ A. a. O., S. 38. ⁴⁾ A. a. O., S. 40. ⁵⁾ A. a. O., S. 15.

heeft zijne eigen rechtzinnige partij in den roep van eene ongelooftelijke bekrompenheid gebracht. Deed het zulks niet in aansluiting aan Luther, die immers de „Närrin Vernunft“ en de „Narristotelische“ wetenschap verachtte? ¹⁾ Gelooven en weten liggen volgens Schell beide op het gebied van het kennen. Het persoonlijk geloof te vertolken in eene verstandelijke verzekerdheid; het geloof terug te brengen op waarneembare feiten en overtuigende gronden, is het ideaal der theologie. Verschillende godgeleerden en uiteenloopende richtingen slagen hierin meer of minder volkomen. Maar het R.-Katholieke standpunt brengt mede dat de waarheid der geloofsleer bevestigd wordt door het logische bewijs. Daarom valt het den R.-Katholieken godgeleerde veel lichter dan den Protestant de vrijheid van onderzoek te huldigen ²⁾. Het gelooven op gezag heeft volgens Schell in de Protestantsche kerk minstens eene even groote beteekenis als in de Katholieke ³⁾. Dat er onderscheid zou bestaan tusschen de R.-Katholieke en de Protestantsche leertucht, loochent hij ⁴⁾. De ontdekking van Copernikus vond bij de R.-Katholieken eene betere ontvangst dan bij de Protestanten. Juist Luther en Melancthon waren de heftigste bestrijders van deze astronomische ketterij van den R.-Katholieken kanunnik ⁵⁾. Schell veroordeelt het Protestantisme, omdat dit het een en het al van het Christendom ziet in het vertrouwen op de genade, zoodat iedere Protestant slechts bedacht behoeft te zijn op eigen zaligheid ⁶⁾.

Volgens Schell is het echter niet goed dat men onder R.-Katholieken het Protestantisme slechts beschouwt als den treurigen afloop van zondigen afval en hoogmoed. Iedere afval, zegt hij, sleept ook voortreffelijke geesten mede; terecht gekoesterde idealen worden er meestal aan vastgeknoopt ⁷⁾.

Het is verwonderlijk hoe dicht Schell kan naderen tot de Protestantsche lijn, zonder het zelf te bemerken. In ieder beroep, zegt hij, kan men God behagen. „Katholiek“ beteekent, dat voor ieder beroep, ook al schijnt het nog zoozeer van wereldschen aard, een terrein bestaat, hetwelk men kan beschouwen als eene provincie van het Koninkrijk Gods. In dit verband spreekt hij van het algemeene priesterschap der geloovigen ⁸⁾. Is het niet of men een artikel hoort van de Augsburgsche geloofsbelijdenis? — Godsdienstig geloof en theologie moeten zorgvuldig gescheiden worden, zegt hij. Klinkt dat niet als eene bladzijde van Schleiermacher? — De

¹⁾ Schell, *Der Catholicismus*, S. 54. ²⁾ A. a. O., S. 50. ³⁾ A. a. O., S. 52. ⁴⁾ A. a. O., S. 53. ⁵⁾ A. a. O., S. 43, 54 f. ⁶⁾ A. a. O., S. 60. ⁷⁾ A. a. O., S. 17. ⁸⁾ A. a. O., S. 31.

rede is geen bron van de waarheid. Maar evenmin kan de Kerk de leemten vullen die de feiten open laten. De rede kan de waarheid niet uit zichzelf te voorschijn brengen; wat niet op feiten berust of daarin opgesloten ligt kan nooit door de denkwerkzaamheid van den mensch vervangen worden. Maar evenmin kan het geloof of de Kerk de rede of hare werkzaamheid vervangen. Het is een waan dat de Kerk bevoegd of bekwaam zou zijn de beteekenis van leemten of moeilijkheden door hare onfeilbaarheid op te heffen. — De Kerk berust op de Schrift en de traditie, doch vervangt ze niet. Men kan niet zeggen: De R.-Katholieke kerk is waar, hoe het ook geschapen zij met de H. Schrift of de evangeliën ¹⁾. — Het Sadduceïsme onder de Joden werd vertegenwoordigd door de voorname tempelhiërarchie en de hoogepriesters. Het kan worden gekenschetst als een wereldsche geest in priestertergewaad, die den godsdienst gebruikt om naar wereldlijke macht te streven, een kerkelijken staat te vormen. De godsdienst ging op in een uiterlijken, wettelijk geregelden eeredienst, waarvoor de hiërarchie onontbeerlijk was. Verder was het Sadduceïsme afkeerig van elke beweging die den godsdienst opvatte als eene innerlijke betrekking tot God ²⁾. Wie Schell met die tempelhiërarchie bedoelt is volkomen doorzichtig. Zijne woorden klinken hier geheel als eene stem uit den Hervormingstijd. Schell wil het nationale karakter van ieder volk ook op godsdienstig terrein geëerbiedigd zien. Gelijk de Wijzen uit het Oosten moeten alle volkeren naar het profetische ideaal aan de kribbe des Heeren verschijnen, ieder met het beste dat op zijn eigen bodem gewonnen is ³⁾. Hij wenscht ook dat in den eeredienst, althans in een gedeelte daarvan, de landstaal zal gebezigd worden ⁴⁾.

Onder de talrijke bestrijders van Schell was ook iemand die zich „F. St.” noemde. Later is gebleken dat hieronder verstaan moest worden: F. Struckeberg, Oud-Katholiek pastoor. Deze viel Schell aan in het „Deutsches Protestantenblatt” ⁵⁾. Hij vroeg o.a.: „Hoe kan een oprecht R.-Katholiek theoloog, die weet hoe afhankelijk bij zijne geloofsgenooten elke wetenschap is van de uitspraken van den Pauselijken Stoel, reppen van voraussetzungslose wetenschap?” Intusschen moet Struckeberg een scheeven blik op het optreden van Schell gehad hebben. Immers hij beschuldigde hem van Jezuïetenstreken en waarschuwde de liberalen tegen zijne ultramontaansche frazen ⁶⁾.

¹⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 57. ²⁾ A. a. O., S. 64. ³⁾ A. a. O., S. 76, 82. ⁴⁾ A. a. O., S. 84 f. ⁵⁾ A. a. O., S. 47. ⁶⁾ A. a. O., S. 44 f.

Wij weten hoe geheel anders het was. Met zijne bestrijding van de Jezuïeten heeft Schell een gevaarlijk spel gespeeld. Hij hekelde hunne bevordering van het bijgeloof, niet alleen in de geschiedenis van Leo Taxil, maar ook naar aanleiding van andere dingen. Hij gispde bijv. een werk van den Jezuïet B. P. Rossignoli: „Wunderbare Ereignisse aus dem Jenseits” (9^{te} Aufl., Paderborn, 1897) ¹⁾. Voor hunne verdiensten op wetenschappelijk gebied koesterde hij slechts matigen eerbied. Wat de opperheerschappij der Jezuïeten in de theologische hoogescholen van de 17^{de} en 18^{de} eeuw heeft opgeleverd, is volgens hem niet te vergelijken met hetgeen de R.-Katholieke theologie in de eerste helft der 19^{de} eeuw in Duitschland en Frankrijk heeft voortgebracht ²⁾. Hij vraagt, of juist sedert de anti-Protestantsche ontwikkeling der theologie onder leiding van de Jezuïeten-orde niet te weinig ruimte is gelaten voor de zelfstandigheid der beschaafde leeken ³⁾. Smadelijk merkt hij op dat de wereld, ook de R.-Katholieke wereld, ten minste op Germaanschen bodem, toch zeker in ieder opzicht ontwassen is aan de beschaving die het deel van Spanje was in de 16^{de} eeuw ⁴⁾.

Schell's verdere leven werd vergald door veel kwelling en vervolging. Dr. Carl Braun, Dompfarrer te Würzburg, viel hem aan in een geschrift onder den titel: „Distinguo” (Mainz, 1897) ⁵⁾. Schell verweerde zich tegen verscheidene bestrijders in een nieuw werk onder den titel: „Die neue Zeit und der alte Glaube” (Würzb. 1898). Hierin drukte hij zijn gevoelens zoo mogelijk nog in scherper vorm uit dan in vorige geschriften ⁶⁾. Onhandige vrienden onder de vrijmetselaars begroetten hem als een der hunnen, al droeg hij geen voorschoot ⁷⁾ — wat slechts strekken kon om aan zijne vijanden wapens te verschaffen. Nog in het genoemde jaar werd Schell aangeklaagd te Rome. Reeds 5 Oct. 1898 schreef Leo XIII aan bisschop Schlör van Würzburg: Men had hem bericht dat Schell leeringen voordroeg die in strijd waren met het ware geloof. De bisschop moest zorgen dat hij zijne dwalingen verbeterde; anders zou de paus moeten ingrijpen ⁸⁾. De bisschop kwam met Schell overeen dat men de zaak in der minne zou schikken, in dier voege dat Schell eene verklaring zou onderteekenen. Den 15^{den} December heeft hij de beloofde verklaring

¹⁾ Schell, *Der Katholicismus*, S. 3. ²⁾ A. a. O., S. 11 f. ³⁾ A. a. O., S. 14. ⁴⁾ A. a. O., S. 96. ⁵⁾ J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tüb. 1909, S. IX. ⁶⁾ Kübel, S. 45. ⁷⁾ *Professor Herm. Schell a's Reformator der katholischen Kirche*, Leipz. 1898, S. 4. ⁸⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 38.

inderdaad afgelegd. Het hielp hem niets. Zonder antwoord uit Duitschland af te wachten heeft de Congregatie van den Index te Rome al zijne afzonderlijk verschenen werken op de lijst der verboden boeken geplaatst ¹⁾. In Febr. 1899 heeft bisschop Schlör Schell met dit besluit in kennis gesteld, en van hem gevorderd dat hij zich zou onderwerpen. Schell heeft het gedaan. Den 1sten Maart onderteekende hij de volgende verklaring: „De heil-congregatie van den Index heeft geoordeeld vier boeken, door mij geschreven, op de lijst der verboden boeken te moeten plaatsen. Aan dat besluit onderwerp ik mij bij dezen. Met alle verschuldigde gehoorzaamheid en eerbied: Dr. Hermann Schell, prof. s. theol.” Schell heeft dit aldus uitgelegd, dat hij wel eene daad van gehoorzaamheid heeft verricht, maar zijne wetenschappelijke overtuiging niet heeft prijsgegeven ²⁾.

Intusschen is hij voortgegaan met onderwijzen, spreken en schrijven. Zijne aanhangers zag hij eer toe- dan afnemen. In 1902 verscheen zijn „Christus” ³⁾. Het was eene poging om de geschiedenis van Jezus naar de wetenschappelijke methode van den nieuweren tijd te behandelen; Jezus als Heiland, menschelijk en goddelijk, den modernen mensch nader te brengen ⁴⁾. Het boek werd druk gelezen. Daar hij zich echter van eigenlijke Bijbelkritiek had onthouden, kon het geschrift velen niet bevredigen.

Weldra volgden nieuwe kwellingen. Een heftige aanval van een Jezuïet te Innsbrück, Stufler geheeten, bracht te weeg, dat Schell (Januari 1904) voor den bisschop werd geroepen om zich te verantwoorden over 12 stellingen die men uit zijne werken getrokken had ⁵⁾. Ook van Rome uit trad men bij vernieuwing tegen Schell op, wat ten gevolge had dat hij in December van het genoemde jaar voor den bisschop nogmaals rekenschap moest afleggen van dezelfde stellingen ⁶⁾. Hij gaf zooveel mogelijk toe zonder te herroepen. In de lente van 1906 werd te Rome eene nieuwe aanklacht tegen hem ingediend. Wel verklaarde Pius X zich straks door de ophelderingen die Schell gaf bevredigd. Maar de nieuwe vervolging schokte hem te diep. Hij overleed 31 Mei 1906 ⁷⁾.

Nog na zijnen dood is hij heftig bestreden door dr. Ernst Commer, in een omvangrijk boek: „Hermann Schell und

¹⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 38. ²⁾ Kübel, a. a. O., S. 42. ³⁾ H. Schell, *Christus, Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung*, 14te u. 15te Tausend, Mainz, 1906. ⁴⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 45. ⁵⁾ Kübel, a. a. O., S. 48. ⁶⁾ Kübel, A. a. O., S. 50. ⁷⁾ Kübel, a. a. O., S. 50 f.

der fortschrittliche Katholizismus" (Wien, 1907). Commer, hoogleeraar aan de universiteit te Weenen, was redacteur van een tijdschrift waaraan Schell had meegewerkt. Hij was Schell's trouwe vriend en bewonderaar geweest, vóórdat diens werken op den Index geplaatst waren ¹⁾).

Commer had zijne argumenten voor een belangrijk deel geput uit de lijkrede, door Merkle in de universiteitskerk te Würzburg op zijnen voormaligen vriend gehouden ²⁾). Dat velen Schell eene warme genegenheid toedroegen, bleek o.a. door de onthulling van het gedenkteeken op zijn graf in Juli 1908 ²⁾).

Schell moet wel naïef geweest zijn met ook maar een oogenblik te kunnen denken, dat een Roomsche-Katholiek godgeleerde met gevoelens als de zijne voor rechtzinnig kon worden aangezien. Van de andere zijde heeft men hem zonder versooning bejegend. Het was er mede als met de woorden die Auerbach aan Spinoza voor zijne Joodsche rechters in den mond heeft gelegd: „Ik kan niet anders, en gij kunt ook niet anders”.

Tragische botsing!

¹⁾ Men zie eene kleine uitgave van Hennemann, *Commer—Schell, Ernst Commers Briefe an Hermann Schell*, von 1885—1889, Würzb. 1907. ²⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 59 f.

HOOFDSTUK IX.

HET MODERNISME VAN LOISY.

Het modernisme van Loisy ¹⁾ is van geheel anderen aard dan dat van Schell.

In het Fransche Roomsche-Katholicisme van het laatste vierendeel der 19^{de} eeuw kan men twee bewegingen onderscheiden. De eene doet zich voor op het gebied der wijsbegeerte: zij wil de theologie losmaken van de scholastiek, en het godsdienstig geloof verzoenen met de nieuwere filosofie, inzonderheid met het Kantianisme. De andere, als welker voornaamste vertegenwoordiger Loisy kan gelden, strijdt voor het recht der historische kritiek op de Schrift. Beide bewegingen hebben door wederkeerigen steun te meer kracht verkregen.

De wijsgeerige beweging ging tegen Leo XIII in. Deze had in 1879 in de encykliëk „Aeterni Patris” bevolen dat in alle hogere onderwijs-inrichtingen der Roomsche-Katholieke kerk de filosofie van Thomas van Aquino aan het onderwijs ten grondslag moest gelegd worden. Men achtte dit even dwaas als wanneer tot Thomas was gezegd geworden dat men moest volharden bij de leer van Boëthius van zes eeuwen vroeger. Daarentegen ontstond in de tweede helft der 19^{de} eeuw onder den invloed van Cousin en Immanuel Kant, en als reactie tegen het positivisme van Comte, eene nieuwe idealistische filosofie, in zekeren zin de voortzetting van het liberale Catholicisme van Lamennais, Lacordaire en Montalembert.

Vertegenwoordigers van bedoelde idealistische school waren: Gratry, De Broglie, Ollé-Laprune, F. Brunetière en anderen. De meest volledige uitwerking van hunne denkbeelden vindt men in de geschriften van Blondel en Laberthonnière. Hunne filosofie heette die der immanentie. In de encykliëk tegen het modernisme zal zij naast de Bijbelkritiek worden veroordeeld.

Loisy, in Frankrijk meer dan iemand anders de beoefenaar dezer Bijbelkritiek, heeft zijne voorgangers gehad. Jean Astruc (overl. 1766) had reeds het bewijs geleverd dat bij de samenstelling

¹⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 78—109.

van den Pentateuch geput is uit verschillende bronnen. Renan, die zich op hetzelfde terrein bewoog, was een ongeloofige. Men gevoelde eene dringende behoefte om vooral zijne historisch-kritische behandeling van het N.-Testament en van het oudste Christendom te bestrijden.

Met deze taak belastte zich kardinaal Meignan, eerst hoogleeraar aan de Sorbonne, later aartsbisschop van Tours. Zijns ondanks zag hij zich echter gedrongen om zekere concessies te doen: nl. dat de overgeleverde Schriftbehandling onvoldoende was en dat de wetenschappelijke vorming der Fransche geestelijkheid veel te wenschen overliet. In het jaar 1878 werd het „Institut catholique” te Parijs opgericht. Als docenten traden daar o.a. op: mgr. Duchesne voor de Kerkgeschiedenis en mgr. dr. Hulst voor de Bijbeluitlegging. Zij vormden weldra eene school, die men bestempelde als „het progressisme”. Het gebied van Openbaring en kerkleer beperkten zij zooveel mogelijk. Daarentegen verlangden zij eene groote mate van vrijheid voor het wetenschappelijk onderzoek, ook van den Bijbel. Reeds in 1887 werden eenige werken uit deze school op den Index geplaatst. De lessen van Duchesne waren toen al voor een jaar geschorst. Aanvankelijk namen de Progressisten het een en ander kalm op, totdat Leo XIII in de encyklië „Providentissimus” de geheele hoogere kritiek afkeurde. Intusschen had de paus in hetzelfde stuk eene concessie gedaan. Hij had nl. verklaard dat de feilloosheid der Schrift slechts gold van den vorm, waarin zij uit de hand der schrijvers was voortgekomen. De Progressisten meenden dat dit voortgezet onderzoek rechtvaardigde. In 1899 kwam de nieuwe encyklië „Depuis le jour”. De paus verklaarde te betreuren dat de Bijbelkritiek de geloovigen verontrustte. Intusschen bepaalde hij zich ook thans niet tot eene veroordeeling zonder meer. Hij wenschte toch dat de exegeten zich van den voortgang der kritiek op de hoogte zouden houden. De Progressisten beschouwden ook dit als eene aanmoediging! Merkwaardig is, dat de kritische school verscheidene bisschoppen onder hare aanhangers telde, zooals Mignot, aartsbisschop van Albi, Le Camus van Larochelle en Latty van Châlons. Vooral de Bijbelcommissie in 1902 door Leo XIII ingesteld, wekte groote verwachtingen.

Zoo heerschte dan tegen het einde der 19^{de} en bij het begin der 20^{ste} eeuw onder de Fransche geestelijkheid eene hevige gisting, veroorzaakt ten deele door de Bijbelkritiek ten deele door het Amerikanisme, waarvoor aartsbisschop

Ireland propaganda gemaakt had. Het eerste „nationale congres der Fransche geestelijkheid”, te Reims in 1896 bijeengekomen op gezag van aartsbisschop Langénieux aldaar, en het tweede „priestercongres” te Bourges in 1900, bijeengeroepen door den aartsbisschop en tevens door den bekenden abbé Lemire, versterkten slechts de modernistische beweging. Verscheidene priesters zeiden hun ambt vaarwel, onder aanvoering van Bourrier, die predikant der Hervormden werd te Sèvres. Intusschen heeft deze uittreding lang niet zulk een omvang verkregen als sommigen verwacht hadden. Bourrier rekende er op dat, als de scheiding van Kerk en Staat maar eens werd uitgesproken, honderden geestelijken zich bij hem zouden voegen om eene onafhankelijke nationale kerk te stichten.

Dit is evenwel niet geschied. Mochten ook zeer velen onder de priesters zich door het Modernisme aangetrokken gevoelen — waar het er op aan kwam te kiezen tusschen trouw blijven aan de Kerk en meegaan met de nieuwe richting, kozen zij het eerste. Daarbij herleidde zij het dogma tot een klein aantal hoofdwaarheden, en de liefde tot de Kerk deed het overige. Deze wonderlijke vereeniging van radikale kritiek en trouw aan de Kerk is het duidelijkst te zien aan Alfred Loisy. Volgens Tyrrell verdient hij de vader van het Modernisme te heeten.

Loisy werd geboren in het jaar 1857 te Ceffonds bij St. Dizier, departement Haute-Marne. In 1881 werd hij professor in de Hebreeuwsche taal aan het „Institut catholique de Paris”. In 1883 nam hij de uitlegging van het Oude Testament op zich, in 1886 de Assyriologie. Zonder iets terug te houden legde hij aan zijne toehoorders de vraagstukken der hedendaagsche Oud-Testamentische wetenschap voor.

Het eerste werk dat hij liet drukken was zijne „Histoire du Canon de l'Ancien Testament” (1890). Het stelde de menschelijke zijde der Schrift in het licht, en deed zien dat de boeken des O.-Testaments eerst langzamerhand in den kanon waren opgenomen.

Hij stichtte (1892) een tijdschrift: „L'enseignement biblique”, waarvan het programma luidde: de Heilige Schrift naar de historisch-kritische methode te behandelen.

Spoedig kwam er verzet. Nog in het laatst genoemde jaar verbood de generaal-overste van St. Sulpice aan zijne seminaristen het bijwonen van Loisy's lessen. Straks werden hem de colleges in de Bijbeluitlegging geheel afgenomen; hij had voortaan slechts onderwijs te geven in de Hebreeuwsche

en Assyrische grammatika. Weldra werd hij ook hiervan ontheven. Hij bleef zich niettemin een gehoorzamen zoon der Kerk betoonen. Als in 1893 Leo XIII in de encykliëk „Providentissimus” de hoogere kritiek veroordeelt, onderwerpt hij zich. Hij staakt de uitgave van „L'enseignement biblique” en verklaart zich te willen terugtrekken.

In 1894 werd hij aangesteld tot biechtvader en godsdienstleeraar aan het pensioonaat der Dominikanessen te Neuilly sur Seine, wat hij bleef tot 1899, toen hij zijn ontslag nam. Doch nog in het volgende jaar benoemde de Fransche regeering hem tot hoogleeraar aan de Sorbonne. In dezen tijd publiceerde hij zijne werken onder verdichte namen. Onder zulk een pseudoniem schreef hij eene verhandeling in de „Revue du clergé français”. Maar nauwelijks was het eerste stuk verschenen, of de aartsbisschop van Parijs verbood het vervolg te laten drukken ¹⁾. Voortaan zou hij zich wijden aan de wetenschap van het Nieuwe Testament ²⁾.

De verschijning van Harnack's „Wesen des Christenthums” ³⁾ deed hem naar de pen grijpen om dit werk op bijna alle punten te bestrijden. Zoo ontstond zijn „L'évangile et l'église” ⁴⁾. Harnack's geschrift, aldus Loisy, wordt door velen afgekeurd, omdat hij uit het wezen van den Christelijken godsdienst bijna alles uitschakelt wat men als behoorende tot het Christelijk geloof pleegt te beschouwen ⁵⁾. In Frankrijk zou het boek meer gerucht gemaakt hebben, als het niet gekomen was na Sabatier's „Esquisse d'une philosophie de la religion”. De geest toch van dit geschrift en de daarin gemaakte gevolgtrekkingen vertoonen veel gelijkenis met het werk van Harnack (p. VI). Loisy wil zich plaatsen op het historische standpunt, en trachten te bepalen welke waarde Harnack's geschrift bezit voor de geschiedenis. Het is hem niet te doen om eene apologie te leveren van het R.-Katholicisme en van het overgeleverde dogma. Slechts wil hij aanwijzen welke band het Evangelie en het R.-Katholieke Christendom vereenigt (p. VII).

¹⁾ Zeven artikelen, verschenen in de *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1898), in *L'enseignement biblique* (1892, 1893) en in de *Revue du clergé français* (1899), werden herdrukt in den Bundel: *Etudes bibliques*, Par. 1903, 3^{me} édition. ²⁾ Een vijftal studiën op dit gebied werden door hem vereenigd uitgegeven onder den titel: *Etudes évangéliques*, Par. 1902. ³⁾ A. Harnack, *Das Wesen des Christenthums, Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899–1900 an der Universität Berlin*, Leipz. 1900, 2^{te} berichtigte Auflage. ⁴⁾ A. Loisy, *L'évangile et l'église*, Bellevue, 1903, 2^{me} édition augmentée. Het werk werd uitgegeven „chez l'auteur”. De lijst van Loisy's werken, geplaatst vóór *Le quatrième évangile*, vermeldt, dat *L'évangile et l'église* „n'est pas en librairie”. ⁵⁾ Loisy, *L'évangile et l'église*, Introduction, pag. V.

Ook Harnack's werk wil historisch zijn, zich houden aan de feiten. Hierbij gaat hij echter uit van één onveranderlijk beginsel, uit het Evangelie getrokken, dat hem als maatstaf dient om de geheele ontwikkeling van het Christendom te beoordeelen. Het komt hierop neder: het wezen van het Evangelie bestaat alleen in het geloof in God den Vader, dien Jezus heeft geopenbaard (p. VIII). Maar geschiedt dit terecht? Kan men eene beweging van zoo grooten omvang als het Christendom samenvatten in ééne gedachte? Is hier een theoloog of een historicus aan het woord? Hoe weinig theologen zijn er, zegt Loisy, die zich houden aan het getuigenis der bronnen zonder hunne eigen gedachten er in te leggen! De meesten bezitten een stelsel, en plooiën teksten en feiten totdat zij daarmede overeenstemmen (p. XI). Sabatier en Harnack zijn hieraan niet ontkomen. Zij hebben het Christelijk geloof willen verzoenen met de eischen der wetenschap. Het schijnt, zegt Loisy, dat die eischen al heel groot zijn geworden; want voor het geloof blijft maar een klein plaatsje over (p. XII). Sommigen meenen dat het minimum van geloofsleer, door Harnack uit den Bijbel afgeleid, eene onbegrensde vrijheid opent voor de Bijbelkritiek. Maar is het niet gevaarlijk dien weg op te gaan? Als bij nader onderzoek eens bleek dat ook dit minimum niet in het Evangelie stond? Zou men den inhoud van het Evangelie toch aanvaarden of er iets anders van maken? Zou het vooropgezette hoofdbeginsel niet evenzeer een beletsel vormen om de waarheid te zien als vroeger het dogma der inspiratie (p. XIII)?

Bij de bepaling van het wezen van het Evangelie mag men, aldus Loisy, niet van te voren willekeurig vaststellen dat iets niet tot het wezen behoort, als men het naar hedendaagsche opvatting onaannemelijk zou achten. Tot het wezen van Jezus' Evangelie behooren — wat de eerste en gewichtigste plaats in zijn onderwijs inneemt — de denkbeelden waarvoor hij gestreden en geleden heeft: niet enkel dat denkbeeld hetwelk men tegenwoordig nog als een levend beginsel beschouwt. Zoo ook zal hij die het wezen van het Christendom der eerste drie eeuwen wil bepalen, moeten vragen met welke gedachten de vroegste Christenen zich hebben beziggehouden (p. XIV s.) Zet men dit onderzoek voort door alle tijdvakken, dan zal men kunnen uitmaken, of het Christendom getrouw is gebleven aan zijn oorsprong, of de grondslag van het hedendaagsche R.-Katholicisme dezelfde is als die van de middeleeuwsche Kerk en die van de eerste eeuwen. De ge-

meenschappelijke trekken toch, die in de Kerk bewaard gebleven zijn en zich ontwikkeld hebben van den aanvang af tot onzen tijd, zij zijn het waaraan het wezen van het Christendom erkend wordt (p. XV). Men proeft hier den discipel van Newman.

Het zou ook niet logisch zijn als het wezen van een godsdienst alleen datgene aan te nemen waardoor hij zich van andere godsdiensten onderscheidt. Het monotheïsme behoort aan het Jodendom, het Christendom en den Islam. Mag men hieruit de gevolgtrekking maken, dat het wezen van deze drie godsdiensten buiten het monotheïsme moet gezocht worden (p. XVI)? Het is dus willekeur om maar vast te stellen, dat het Christendom in zijn wezen geen element mag bevatten dat ontleend is aan het Oude Testament. Het geloof in God den Vader zou dan volgens Harnack aan het Oude Testament vreemd zijn geweest. Hoe dit zij, Jodendom en Christendom moesten wel eenige overeenkomstige elementen vertoonen. Het is niet de vraag hoe oud zij zijn, maar welke plaats zij bekleed hebben in Jezus' onderwijs (p. XVII s.).

Het is ook niet geoorloofd een klein aantal teksten uit te kiezen en de overgrootste meerderheid der teksten links te laten liggen. Harnack heeft deze klip niet vermeden. Want zijne bepaling van het wezen des Christendoms berust niet op het geheel van de vaststaande teksten, maar op een zeer klein aantal, strikt genomen op niet meer dan twee. Het zijn Matth. XI, vs. 27: „Niemand kent den Zoon dan de Vader; noch iemand kent den Vader dan de Zoon”; en Luk. XVII, vs. 21: „Het Koninkrijk Gods is binnen ulieden”. Zijn die plaatsen echt? Of zijn zij de vrucht van de theologie der eerste tijden? Als dit zoo was, zou de partijdigheid Harnack het grootste ongeluk bezorgd hebben dat aan een Protestantsch godgeleerde overkomen kan: hij zou het wezen van het Evangelie hebben laten rusten op een gegeven van de Christelijke traditie (p. XVIII s.). Er bestaat echter geen reden om zoo bang te wezen van de traditie.

Eene uiteenzetting van zijne leer of methode heeft Jezus niet nagelaten. Wij hebben slechts eene echo van het Evangelie, de treffendste van zijne uitspraken, de beweging door hem gewekt. Hoe men ook over de traditie moge denken, wij kennen Christus slechts door en in haar. Buiten de traditie om het wezen van het Christendom te bepalen, afgaande op een zoogenaamd zuiver Evangelie, is onmogelijk (p. XXI). Voor den historicus heeft dit niets bevreemdends.

Want het wezen van het Christendom moet gevonden worden in Jezus' werk, in den invloed, door hem geoefend. Zoo niet, dan is het nergens. Kan men echter wijzen op een geloof, eene hoop, eene bezieling, die het Evangelie beheerschen en zich voortgeplant hebben in de Kerk der eerste tijden, dan is daarin het wezen des Christendoms gelegen (p. XXII).

Loisy is Darwinist. Harnack en de zijnen, zegt hij, wachten zich er voor, naar den trant der Grieksche wijsbegeerte, het wezen des Christendoms in dien zin onveranderlijk te noemen, dat het zijn zou als eene metafysische grootheid, een eeuwig type van de contingente werkelijkheid. Toch zijn zij bang om in het wezen des Christendoms evolutie, verandering, ontwikkeling aan te nemen (p. XXIII). Voor het eerst ontmoeten wij hier bij Loisy het woord „evolutie” (vergel. p. XXX) naast „ontwikkeling”. Wij weten dat dit laatste woord voor kardinaal Newman den sleutel vormde voor het rechte verstand van het geheele geschiedkundige verloop van het Christendom. Ontwikkeling beteekende bij hem het openvouwen van een kleed dat eerst opgerold was, ontplooiing van hetgeen in kiem reeds aanwezig was. Loisy vereert hem als den grootsten R.-Katholieken theoloog der 19^{de} eeuw; men kan zeggen dat hij hem als zijn geestelijken vader beschouwt. Intusschen gaat hij een belangrijken stap verder dan Newman. Hij omhelst toch de Darwinistische theorie der evolutie, waarbij men aanneemt dat nieuwe organen kunnen ontstaan, waarvan te voren zelfs geen spoor kon worden opgemerkt. Het is waar dat Loisy dit doet zonder ophef, als iets dat vanzelf spreekt. Ook brengt hij de evolutie-theorie niet zoo dikwijls te pas als men misschien verwachten zou. Niettemin moesten rechtzinnige R.-Katholieke godgeleerden deze geheele theorie op het gebied van de geschiedenis des Christendoms volstrekt als contrabande beschouwen.

Harnack en de zijnen — zoo gaat Loisy voort — zien het wezen van het Christendom slechts in een gevoel, het kinderlijk vertrouwen op God, den barmhartigen Vader. Dit gevoel zou zich gedurende de eeuwen hebben gehandhaafd; hierin zou de onveranderlijkheid van het wezen bestaan. Is zulks waar (p. XXIII)? Heeft men door alle eeuwen heen aan geen andere dingen vastgehouden? Zooals bijv. aan de hoop op het eeuwige Koninkrijk, de taak van Christus als Messias? Waarom het wezen van het Christendom niet gezocht in de volheid van het leven dat er door is gewekt, de beweging waartoe het den stoot gegeven heeft? Waarom het wezen van den boom slechts gezien in de kiem waaruit

hij is opgegroeid? Is het wezen niet vollediger tot werkelijkheid geworden in den boom dan in het zaad? Is de assimilatie waardoor zijn groei tot stand komt — hierin spreekt weder de discipel van Newman — eene verandering van zijn wezen of de noodzakelijke voorwaarde voor zijn behoud? Of is dit niet het leven dat steeds hetzelfde blijft en steeds vernieuwd wordt (p. XXV)?

Nog hooren wij den leerling van Newman, waar Loisy beweert: men moet niet letten op de veranderlijke vormen der ontwikkeling, maar op de blijvende algemeene trekken. Ondanks alle verandering blijft immers een levend wezen hetzelfde zoolang als het leeft (p. XXVIII s.). Men meene niet dat het wezen van het Christendom op een bepaald punt der geschiedenis tot volledige ontplooiing gekomen zou zijn. Het zal voortgaan zich te ontplooien zoolang het leeft (p. XXIX).

Om tot de onvergankelijke kern van het Christendom door te dringen bezigt Harnack de afschil-methode. Die methode is voor deugdelijk historisch onderzoek ongeschikt; dit toch oefent geen sectie op hetgeen dood is, maar neemt waar wat leeft (p. XXX). De afschil-methode is gevaarlijk; men zal er nog toe komen ons een Christus voor te stellen met één enkel waar denkbeeld, en vele valsche (p. XXXII).

Na dit een en ander vooropgesteld te hebben gaat Loisy tot het eigenlijke werk over. Hij wil trachten het volgende probleem op te lossen: Is het wezen des Christendoms zooals Harnack het beschrijft, de absolute godsdienst, het absolute Christendom dan wel eene voorbijgaande opvatting, of liever ongeveer hetzelfde als het liberale Protestantisme van professor Harnack?

Hij begint met eene behandeling van de evangeliën als bronnen voor de geschiedenis van Jezus. Van bladzijde tot bladzijde schrijft hij hier dingen neder die voor den geloovigen R.-Katholiek volstrekt verwerpelijk moesten zijn. Hij stelt zich geheel op het standpunt der historische kritiek. Het Markus-evangelie acht hij het oudste (p. 4). De evangeliën van Mattheüs en Lukas zijn volgens hem uit verschillende bronnen geput (p. 5). Hij neemt aan dat de schrijver van het vierde evangelie geen eigen bronnen heeft bezeten, enz.

De geloovigen kunnen zich wel ongerust maken, daar oogenschijnlijk het historisch gezag der evangelieteksten zeer wordt ingekort (p. 14). Zij zien dan iets voorbij, dat zelfs vele beoefenaars der kritiek verzuimd hebben op te merken.

Den oorsprong der evangeliën kan men niet behandelen als een zuiver letterkundig probleem, buiten de traditie om. Integendeel: eene ontleding van den aard der traditie en eene schets van hare ontwikkeling moeten er mede gepaard gaan (p. 2). Men moet van de letterkundige geschiedenis opklimmen tot die van de godsdienstige beweging (p. 6). Bij al hunne eenzijdigheid hebben de Tübingers geen ongelijk gehad, toen zij de geschiedenis der Christelijke letterkunde wilden verklaren aan de hand van de evolutie van het Christendom (p. 6). De letterkundige traditie toch van het Evangelie heeft de evolutie van het oudste Christendom gevolgd. Zij helderen elkander wederkeerig op. De kritische ontleding van de evangeliën moet voorafgaan, eer men de geschiedenis van Jezus en de Apostelen schrijven kan; de oudste geschiedenis van het Christendom geeft rekenschap van de wording en samenstelling der evangeliën.

Bij groote mannen erkent men hunne beteekenis gewoonlijk eerst na hunnen dood. De Christus is, voorzoover hij behoort tot de geschiedenis der menschen, aan dien regel niet ontkomen. Zijne grootheid is eerst ingezien na zijn sterven (p. 21). Heeft men haar in den loop der eeuwen niet steeds beter begrepen, dieper verstaan? De onvermijdelijke en wet-tige idealiseering van den Christus, de vrucht van het Christelijk bewustzijn — niet van nadenken en redeneering — moge op het eerste gezicht bij den beoefenaar der kritiek den indruk wekken van eene legendarische ontwikkeling, in den grond is zij slechts eene uitbreiding van het geloof, een immer onvoldoend middel om Jezus te plaatsen op de hoogte waarop hij behoort (p. 22).

Loisy wijst dan verschillende stadiën aan in de ontwikkeling der overlevering betreffende het leven van den Christus. Het eerste stadium is te vinden in de Handelingen der Apostelen, hoofdstuk II, vss. 22—24, 26; X, vss. 38—40. Het komt hierop neder: Jezus is het land doorgestaan, goedgeoede en genezende allen die van den Duivel overweldigd waren (want God was met hem); gekruisigd op bevel van Pontius Pilatus, op de beschuldiging der priesters, is hij opgestaan op den derden dag na zijnen dood; zóó is hij geworden „Christus de Heer”. Jezus is dus in deze oudste voorstelling Christus geworden door zijne opstanding; het bewijs zijner Messiaansche waardigheid is gelegen in de opstanding zelf.

Het tweede stadium (p. 17—21) is voornamelijk weerspiegeld in het evangelie van Markus (p. 25); het valt duidelijker te onderkennen in de evangeliën van Mattheüs en Lukas (p. 27).

Gedurende dit stadium wil men in de geschiedenis van Jezus' leven en sterven allerlei bewijzen zien van zijne Messiaansche waardigheid. Als bij den Doop de hemel boven Jezus' hoofd opengaat, geschiedt dit voor de wijding van den Messias (Mark. I, vss. 9—11). Als hij op den berg verheerlijkt wordt tusschen Mozes en Elia, strekt dit om te toonen dat de Wet en de Profeten getuigenis geven aan zijne hoedanigheid van Messias (Mark. IX, vss. 2—8).

In dat verband beschouwd wordt ook het vraagstuk van de wonderen volgens Loisy eenvoudiger. Harnack verdeelt ze in vijf soorten ¹⁾, naar min of meer schoolsche onderscheidingen. Juister is te erkennen dat de evangelisten in de wonderen een deel zien van het onderwijs van den Christus, gelijk zij er een bewijs in zien van zijne almacht, en dat hunne beschrijving onder den invloed staat van hunne didaktische bedoeling (p. 22). In de wonderverhalen uit zich dus de overlevering van de weldoende werkzaamheid van den Christus; de oorspronkelijke herinneringen zijn er naar Messiaansche opvatting in uitgewerkt (p. 23).

In het derde stadium ontmoeten wij de bespiegeling over het leven en den dood van Christus bij Paulus. Deze leert het eeuwige voorbestaan van den Messias; hij schept de theorie van de verlossing. In zijne laatste brieven komt hij er toe den Christus min of meer te vereenzelvigen met de eeuwige Wijsheid; en hem dus eene taak toe te kennen in de geschiedenis van den kosmos, gelijk de leer der verlossing hem eene taak toekent in de geschiedenis der menschheid (p. 24). Ook dit wordt weerspiegeld in de evangelische overlevering: de verlossingsleer in Markus (hoofdstuk X, vs. 45; XIV, vs. 24). Die van den eeuwigen Christus, Wijsheid des Vaders, schemert door bij Mattheüs (hoofdstuk X, vs. 37: „Niemand kent den Zoon dan de Vader; noch iemand kent den Vader dan de Zoon”) en bij Lukas (hoofdstuk X, vs. 22); zij ontvangt haren blijvenden vorm in het evangelie naar Johannes (p. 26).

Eene nieuwe ontwikkeling volgt nog. Men wil nu ook de voorgeschiedenis van Jezus op aarde kennen, in aansluiting aan de waarheid, de roeping hem door de Voorzienigheid toevertrouwd. Vandaar de geboorteverhalen in Mattheüs en Lukas.

Ten onrechte acht Harnack deze verhalen van geringe waarde ²⁾. Inderdaad valt er niet uit te leeren dat het wezen des Christendoms bestaat in het geloof in God den Vader,

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 16—19. ²⁾ A. a. O., S. 20.

buiten het Zoonschap van Jezus om (p. 29). Toch hebben die verhalen voor den geschiedvorschcr wel degelijk waarde, als uiting van het Messias-geloof, dat groeit en toch hetzelfde blijft, als eene echo die, zich weerkaatsende van berg tot berg, steeds schooner wordt van klank (p. 31).

Bij geen enkel stadium dezer ontwikkeling heeft de geschiedvorschcr volgens Loisy de feitelijke waarheid te onderzoeken. Hij behoeft niet uit te maken, of Jezus al dan niet het vleeschgeworden Woord is; of hij een voorbestaan heeft gehad; of hij tot Messias gewijd is sedert zijne ontvanging dan wel op den dag van zijnen Doop; of de Messiaansche gedachte eene waarheid vertegenwoordigt. „En tant que foi, cette idée s'adresse à la foi". De geschiedvorschcr kent haar slechts als eene bewegende kracht. Hij kan niet loochenen dat de Christus-idee behoort tot het wezen des Christendoms. Want dit Christendom zal zich, sedert zijne eerste verschijning in het Evangelie van Jezus, en verder in ieder volgend tijdvak, aan hem voordoen als berustende op het geloof aan den Christus (p. 31).

De wijze waarop hier gehandeld wordt over Jezus en de evangeliën was voor een R.-Katholiek schrijver zeer onge woon. In weerwil van de apologetische strekking kon geen geloovig R.-Katholiek er vrede mee hebben.

Jezus' onderwijs is gericht op de komst van het Koninkrijk der hemelen (p. 35). Hoe heeft hij dit bedoeld? Zal het als een rijk van deugd en vroomheid hier op aarde verwezenlijkt worden? Of moet men het eschatologisch verstaan, als behoorende tot de leer der laatste dingen, tot de verwachting van Christus' wederkomst?

Vóór Jezus werd het Koninkrijk Gods voornamelijk eschatologisch opgevat, zooals bij Daniël en de schrijvers van zekere Apokalypsen (p. 35). In het Evangelie vormt echter het eschatologisch element niet meer het eenige gezichtspunt; het godsdienstig-zedelijk element komt op den voorgrond. De vraag is: in welke verhouding staan die twee elementen tot elkander? Sommigen meenen dat Jezus' gedachten geheel beheerscht worden door de eschatologie; anderen, dat de zedelijke inhoud van de prediking des Koninkrijks, inzonderheid de vergeving van zonden en de verzoening met God, het voornaamste is. Het laatste is Harnack's gevoelen¹⁾. Loisy kent aan beide eene even groote beteekenis toe (p. 36).

De hoofdinhoud van Jezus' prediking is reeds samengevat in het „Bekeert u, want het Koninkrijk Gods is nabijgekomen". Het spreekt de noodzakelijkheid uit van inwendige

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 35.

verandering, maar alles met het oog op het Koninkrijk dat op komst is, d.w.z. op de eschatologische verwachting (p. 38). Het geheele Evangelie doet niets anders dan dit denkbeeld ontwikkelen (p. 39—41). Men moet handelen als de waakzame dienstknecht, die de terugkomst van zijn meester wacht (Mattheüs XXIV, vss. 45—51), als de wijze maagden die haren voorraad olie gereed hadden (Mattheüs XXIV, vss. 1—13) (p. 40).

De idee van het Koninkrijk der hemelen is dus niets anders dan eene grootsche hoop; in deze hoop moet de geschiedvorschcr het wezen van het Evangelie vinden of hij kan het nergens vinden, daar geen idee zulk eene overheerschende plaats in Jezus' onderwijs inneemt (p. 41). Dit Koninkrijk omvat alle soorten van geluk. Het bestaat niet enkel in heiligheid en liefde, maar het sluit alle voorwaarden voor een gelukkig bestaan in, zoowel lichamelijke als geestelijke. Het zal de bekroning zijn van de geschiedenis, maar geenszins gedeckt worden door de bekeering dergenen die er toe geroepen zijn (p. 41). Mattheüs XII, vs. 28 en andere teksten die tegen zijn gevoelen schijnen te pleiten, worden door Loisy uitgelegd in dien zin, dat het Koninkrijk hier op aarde slechts een begin van verwezenlijking heeft gevonden (p. 42—44).

Of zijne exegese hier geheel onpartijdig is? Eenige teksten, door sommigen beschouwd als onbetwistbare getuigenissen voor een Koninkrijk dat reeds aanwezig is in de harten, zooals de gelijkenissen van de parel en van den schat in den akker, worden door Loisy geheel in eschatologischen zin uitgelegd. Immers de parel waarvoor men alles opoffert is het toekomstige Koninkrijk (p. 49). Terecht?

Volgens Harnack is het bijzonder moeilijk in Jezus' prediking van het Koninkrijk de kern van de schors te scheiden ¹⁾. Het traditioneele is, naar hij meent, de schors; het geloof in den God der liefde, de kern. Wat is het traditioneele? De eschatologische verwachting. Waarom? Omdat zij is overgenomen van de Joden (p. 45).

Deze opvatting acht Loisy onjuist. Moet het traditioneele element in het Evangelie verdacht heeten, alleen omdat het traditioneel is? De vraag is maar, welke beteekenis Jezus er aan heeft gehecht. Nooit heeft Jezus het Oude Testament ter zijde gesteld. Integendeel: hij wilde de Wet en Profeten slechts vervullen (p. 46). Hij gaf geen beschrijving van het Koninkrijk Gods, omdat hij en zijne toehoorders het zich voorstelden zooals de Profeten het hadden aangekondigd. Hoop op het Koninkrijk, het gebod der liefde en het geloof

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 36.

in God — deze drie elementen zijn onafscheidelijk en behoorren tot het wezen, ofschoon zij, of liever omdat zij traditioneel zijn en het wezen vormen van de Bijbelsche Openbaring (p. 46).

De scherpe tegenstelling tusschen een toekomstig en een reeds aanwezig Koninkrijk bestaat slechts wanneer men aan het laatste een absoluut karakter toekent, wat het in het Evangelie niet bezit. Men zou geheel verlegen staan als men met duidelijke teksten wilde bewijzen, dat het Koninkrijk bestaat in een zuiver godsdienstig goed, de vereeniging met den levenden God, en de voornaamste ervaring van den mensch, in de vergeving der zonden. Wie huldigt deze opvatting? Alleen de Protestantsche theologie, die ten onrechte tot hoofdzaak van het Evangelie maakt wat zijzelf als het belangrijkste beschouwt, nl. de zonde en de rechtvaardiging (p. 48).

Het eschatologische gezichtspunt had bij Jezus invloed op zijne verhouding tot de wereld, de aardsche goederen, de rechtspraak, de beschaving. De verwachting van het naderende Koninkrijk boezemde hem zekere minachting van al deze dingen in (p. 57). Harnack en de zijnen doen vergeefsche moeite om dit te verbloemen. Zij willen nu eenmaal dat Jezus zich bemoeid zal hebben met het hedendaagsche leven, het sociale vraagstuk, de staatkunde. Jezus geeft geen wet, omdat het einde nadert (p. 58). Daarom verlangt hij van degenen die het Koninkrijk willen binnengaan, niet de bereidwilligheid om hunne goederen op te offeren voor het hoogere belang der zaligheid, maar om onmiddellijk alles te verlaten en hem te volgen (p. 59). Was Jezus ten opzichte van de groote maatschappelijke quaestie conservatief of socialistisch gezind? Reeds deze vraag is verkeerd. Het eenige dat men zeggen kan komt hierop neder, dat in het Koninkrijk Gods geen rijken of armen zouden zijn. Voor latere geslachten bleef de mogelijkheid uit het ideaal van het Koninkrijk de toepassing af te leiden, die telkens overeenkomen zal met een gegeven toestand der menschelijke samenleving (p. 62—63).

Harnack stelt de vraag, hoe Jezus stond tegenover Kerk en Staat, het recht (p. 64, 66), den eed (p. 66). Alle gedachten gaan echter op in de verwachting van het Koninkrijk. Waarom zou men menschelijke rechtspraak zoeken, als men zoo dicht bij het eeuwige gericht is (p. 67)? Hoedanig is de verhouding tusschen het Evangelie en de beschaving (p. 68—70)? Als het Evangelie — merkt Harnack op — zich ernstig had beziggehouden met wetenschap en beschaving, zou het, vast-

geketend aan een bijzonderen vorm van cultuur, in zijne verdere ontwikkeling belemmerd zijn geworden. Men kan het zien aan de R.-Katholieke kerk, gebonden als zij is aan de beschaving der Middeleeuwen ¹⁾.

Van het laatste wil Loisy niet hooren. Verder beweert hij echter zeer ongewone dingen: heeft het Evangelie zich niet gebonden aan eenigen vorm van wetenschap en beschaving, het is, door de macht der omstandigheden, gebonden geworden aan het gebrek aan wetenschap en beschaving, wat al een even groot bezwaar opleverde. Het moge zich dan, zegt hij, gemakkelijk hebben kunnen aanpassen aan verschillende toestanden, sedert zijnen oorsprong is het Evangelie desniettemin bijgebleven een soort van afkeer en wantrouwen ten opzichte van de beschaving en de wetenschap, meestal met gelijke munt betaald. Is verder de Protestantsche orthodoxie, gegrondvest op het Evangelie, minder verlegen tegenover de hedendaagsche beweging der geesten dan de Roomsche-Katholieke kerk (p. 68)?

De zedelijke omwenteling die Jezus wilde te weeg brengen, heeft hij steeds in het nauwste verband gebracht met het toekomstige Koninkrijk, maar volgens Loisy nooit voorgesteld als een werk van langzamen vooruitgang (p. 70). Ook heeft Jezus de menschheid niet bepaald willen redden door eene nieuwe kennis van God; zelfs behoefde hij de Joden God niet te doen kennen van eene andere zijde. Zijne geheele boodschap is vervat in de aankondiging van het Koninkrijk en de vermaning tot boete (p. 71). Bij zijn leven was nog niets gedaan om die verwachting in overeenstemming te brengen met de telkens veranderende werkelijkheid, waarnaar zij zich sedert geschikt heeft. Dit werk der „adaptatie” — hier is weder de Darwinist aan het woord — duurt voort tot den dag van heden (p. 71). Het Evangelie was berekend op den kring waarin het is ontstaan. Het moest eerst losgemaakt worden van den band die het hechtte aan eene soort van opgewonden anarchisme, buiten de toenmalige beschaving om. Niet als een afgerond, absoluut gegeven, dat men kan samenvatten in eene enkele onveranderlijke waarheid, is het Evangelie in de wereld getreden, maar als een levend geloof, waarvan de evolutie voortgaat (p. 72). Protestantsche theologen zouden het geheele Messiasschap van Jezus wel uit het Evangelie willen uitschakelen. Loisy tracht evenwel met teksten aan te toonen dat Jezus zichzelf voor den Messias heeft gehouden (p. 83). Maar men behoort ook dit eschato-

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 74—78.

logisch te verstaan (p. 87). Het was eene toekomstige waarheid, die slechts in werking zou treden in het Koninkrijk der hemelen. Daarom openbaarde hij het pas op den laatsten avond van zijn leven, toen hij stond voor Kajafas, den hogepriester. Hij erkende de Christus te zijn (p. 88). Ook heeft Jezus geloofd Zoon Gods te zijn, sedert hij heeft geloofd de Messias te wezen (p. 91). De idee van het Zoonschap was verbonden aan die van het Koninkrijk (p. 91).

Harnack verwerpt — volgens Loisy terecht — dat de zede-leer van Jezus slechts een interimistisch karakter zou bezitten (p. 94). Maar nog verwerpelijker is het onderscheid dat Harnack maakt tusschen twee gedeelten van Jezus' onderwijs: het eene zou absolute, het andere betrekkelijke waarde bezitten. De idee van het inwendige Koninkrijk zou van absolute, de idee van het toekomstige Koninkrijk zou van betrekkelijke waarde zijn? Is in het Evangelie van Jezus alleen datgene waar wat nooit wijziging heeft ondergaan? Doch er is immers eene voortdurende beweging in de Christelijke opvattingen? Men misleidt eenvoudig den lezer, als men te verstaan geeft dat de voorstelling van God den Vader bij den hedendaagschen godgeleerde nog dezelfde is als die van het Evangelie (p. 97).

Mag men slechts datgene waarlijk evangelisch noemen wat nooit veranderd is? Integendeel: alles verandert en heeft nooit opgehouden te veranderen. Maar evangelisch is datgene wat in weerwil van alle uitwendige veranderingen eene voortzetting is van de beweging waartoe de Christus den stoot gegeven heeft, wat zijnen geest ademt, wat streeft naar hetzelfde ideaal (p. 102).

Op Harnack's standpunt valt het Evangelie uiteen in twee stukken: het eene is een zedelijk gevoel dat men wel zoo goed is bewonderenswaardig te achten, het andere is een droom dien men niet belachelijk durft noemen (p. 103). De gevolgtrekking van zijne beweringen zou zijn, dat Jezus gestorven is voor eene hersenschim; immers hij is gekruisigd omdat hij erkend had de Messias te zijn (p. 104).

De idee van Jezus' zoendood vindt men, volgens Loisy, wel bij Paulus, maar nog niet bij Jezus. Als hij door de discipelen verklaard wordt tot Christus en Heer, geschiedt dit niet uit hoofde van zijnen dood, maar uit hoofde van zijne opstanding, waardoor hij inging in de heerlijkheid van zijne roeping als Messias (p. 117).

Loisy doet hier weder eenige verrassende uitspraken die den rechtzinnigen lezer moeilijk konden bevredigen, ditmaal

over Christus' opstanding. De verrezen Christus, zegt hij, behoort niet meer tot de tegenwoordige levensorde, op welk gebied de zinnelijke waarneming geldt; bijgevolg is de opstanding geen feit, dat langs onmiddellijken, methodischen weg kan worden vastgesteld (p. 118). Ook zijn de getuigenissen onvolledig. Als men het beschouwt onafhankelijk van het geloof der Apostelen, brengt het getuigenis van het Nieuwe Testament slechts beperkte waarschijnlijkheid (p. 119). Maar het is onbetwistbaar, dat de verschijningen het geloof der Apostelen hebben gewekt (p. 120).

Als men het geloof in God den Vader tot het wezen des Christendoms verklaart, wordt de ontwikkeling van de hiërarchie, het dogma en den eeredienst buiten het ware Christendom geplaatst. Loisy wijdt nu aan elk van de drie takken dezer ontwikkeling een hoofdstuk. Vooral in dit gedeelte van het boek treedt zijn Darwinisme aan den dag, daar hij het ontstaan van telkens nieuwe organen aan het lichaam der Kerk meent te mogen verklaren langs evolutionnair weg uit de noodzakelijke behoefte.

De gemeente van Christus was volgens Harnack iets boven-zinnelijks, iets hemelsch ¹⁾. Men kon haar — aldus verklaart Loisy Harnack's woorden — onzichtbaar noemen, daar zij iets innerlijks was. Tegen het jaar 200 evenwel heeft het Christendom eene geweldige verandering ondergaan: het is totaal verbasterd. Alsdan ontstaat de R-Katholieke kerk (p. 128) ²⁾. Een noodlottig formalisme sloop binnen, daar de oorspronkelijke geestdrift gedoofd was. De leer, de eeredienst, de tucht werden aan vaste vormen en wetten gebonden; wie er zich niet aan onderwierp werd buitengesloten (p. 129). Groote schade leverde dit op voor de vrijheid; de middelmatigheid grondvestte het gezag ³⁾. In het Oosten ontstonden nationale kerken; in het Westen kwam de Roomsche kerk in de plaats van het Romeinsche keizerrijk (of liever: het laatste leefde in haar voort). De pausen regeerden zooals vroeger Trajanus en Marcus Aurelius. De verdere ontwikkeling moest leiden tot de absolute monarchie van den paus en tot zijne onfeilbaarheid (p. 131) ⁴⁾. Aldus Harnack, die hier volgens Loisy een weinig dronken wordt van eigen welsprekendheid (p. 130).

De Westersche kerk, aldus Harnack, huldigt wel het gezag der overlevering, maar als zij hinderlijk wordt laat men

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 113. ²⁾ A. a. O., S. 119, 129. ³⁾ A. a. O., S. 138. ⁴⁾ A. a. O., S. 157 ff.

haar rusten; of liever, de overlevering dat is de paus zelf. Hij wijzigt desnoods leer en eeredienst. De Kerk schijnt dan wel steeds de oude te blijven, maar zij is immer eene nieuwe, andere (p. 132)¹⁾. Zonderling verwijt! zegt Loisy. De grief van velen tegen de R.-Katholieke kerk is dat zij niet genoeg verandert (p. 133).

Hij onderwerpt nu de geheele reeks van Harnack's beweringen aan kritiek. Volgens hem was de gemeente van den Christus wel degelijk iets zichtbaars (p. 133), eene welomschreven groep, waarvan Jezus het middelpunt uitmaakte (p. 134). De Kerk werd geboren en zette haar bestaan voort door de ontwikkeling eener organisatie, waarvan de hoofdlijnen getrokken waren in het Evangelie (p. 135). Het zijn de Christelijke gemeenten zich vormende onder de Heidenen, die weldra de Kerk uitmaken, geheel afgescheiden van de Synagoge. Er ontstonden thans nieuwe waardigheden, oudsten, bisschoppen, met den bisschop van Rome en diens bijzondere rechten (p. 137). De Darwinist is aan het woord, waar Loisy verzekert dat de Kerk geen enkel gewichtig deel van hare instellingen schept.

Slechts verkrijgt een orgaan dat rudimentair scheen of minder belangrijk, de afmetingen en de bestendigheid die de toestand vereischt (p. 137). Enkele eigenaardigheden van deze ontwikkelingswet worden hier door Loisy, bij vergelijking met den groei van levende wezens, uiteengezet (p. 138). De strijd der richtingen maakte weldra in de Kerk eene besturende macht noodig. Anders zou het Evangelie reeds in de crisis van het Gnosticisme zijn verloren gegaan (p. 139). Dat het noodig was de eenheid te bewaren met de Kerk te Rome, eene eenheid die voor de andere kerken zekere onderschiktheid inhield, werd door de Westersche kerken, meerendeels van Rome uit gesticht, diep beseft; aan den anderen kant gevoelde men te Rome zekere verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke heil (p. 145).

In het Oosten wordt de Kerk eene politieke instelling; daar wordt de keizer paus (p. 146). In het Westen gebeurt zulks niet. Als de Kerk te Rome zekere manieren van het keizerschap heeft aangenomen, moet men dit niet verklaren uit eene plaatselijke traditie van wereldheerschappij (p. 148). Maar de Kerk moest een geordend bewind (gouvernement) worden of — haar bestaan opgeven. Een geordend bewind nu is niet mogelijk zonder een middelpunt van gezag (p. 149). Tegen het einde der 11^{de} eeuw schijnt de paus alle macht

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 159 f.

te bezitten, niet alleen over de landskerken, maar ook over de volken (p. 150). Loisy is overtuigd dat de schitterende positie op wereldlijk gebied, die de pausen in de 12^{de} en 13^{de} eeuw innamen, slechts dienstbaar was aan hunnen geestelijken invloed. De pausen hebben moeten zijn wat zij waren, opdat de Kerk niet zou ophouden het Christendom en de godsdienst van Jezus te zijn. Wat zou er in de Middeleeuwen van de Kerk geworden zijn, als men gezegd had: het wezen des Christendoms is het geloof in God den Vader (p. 152)? In de 14^{de} eeuw treedt eene daling in. Maar in dezelfde mate als de staatkundige macht vermindert, rijst de geestelijke macht, zij het ook dat het pausdom der 15^{de} en 16^{de} eeuw al te zeer bedacht is geweest op eigen belang (p. 153). Wel is de Kerk eene wereldlijke mogendheid geworden, maar dit is van voorbijgaanden aard. Zij is niet altijd eene staatkundige macht geweest en zou kunnen ophouden het te zijn. Men kan voor de toekomst een staat van zaken te gemoet zien, waarin de Kerk, eene zedelijke macht alleen, van haren zedelijken invloed niets zou verliezen (p. 165). De geheele ontwikkeling komt niet tot stand bij sprongen, maar door langzamen groei (p. 154). De geschiedschrijver kan niet zeggen dat deze beweging treedt buiten de lijn van het Evangelie. Zij gaat er van uit en zet het voort (p. 155). Geen instelling wordt gevonden op aarde, waarvan men de wettigheid en de waarde niet betwisten kan, als alleen datgene recht van bestaan heeft dat voortduurt in zijnen oorspronkelijken toestand. Maar zoo iets zou in strijd met het leven zijn, dat eene beweging is, eene gestadige aanpassing (adaptatie) aan immer veranderende voorwaarden (p. 156). Nog toont de geschiedenis duidelijk de evolutie aan van de elementen waaruit het oorspronkelijk samengesteld was. Welke wijzigingen die elementen hebben ondergaan, men kan ze ook in het R.-Katholicisme gemakkelijk herkennen (p. 156). De organen van tegenwoordig zijn de organen van den eersten tijd, slechts uitgegroeid en sterker geworden, aangepast (geadapteerd) aan de steeds belangrijker werkzaamheden die zij te vervullen hebben (p. 161, 168). Nog heden is de Kerk naar de toekomst gericht, naar de vervulling van hetgeen nooit vervuld is (p. 157). De Kerk heeft het eschatologisch element dan ook als een wezenlijk bestanddeel van het Evangelie tot den dag van heden behouden (p. 158). Men veroordeelt evenwel het Christendom ter dood, als men het terugbrengen wil tot zijn oorspronkelijken vorm (p. 159). Om te erkennen dat de R.-Katholieke kerk nog dezelfde is als de godsdienst

van Jezus, mag men niet van haar vorderen dat zij zich voordoe in den vorm waarin het Evangelie verkondigd werd in Galilea. Of zou men alleen dan willen aannemen dat iemand van vijftig jaar nog dezelfde is als op den dag zijner geboorte, wanneer hij de afmetingen en de trekken had bewaard van een pasgeborene? Naar den schijn te oordeelen is de geheele ontwikkeling van het R.-Katholicisme uitgeloopen op vermeerdering van het gezag der hiërarchie. Maar het grondbeginsel van het R.-Katholicisme is gebleven: het Evangelie. De geloovigen bestaan niet om de hiërarchie, maar de hiërarchie bestaat om de geloovigen te dienen (p. 163). Wel erkent Loisy dat eene gevaarlijke klip voor het R.-Katholicisme bestaat in de zucht om de menschen te veel te willen besturen. Bij wijze van terugslag is er eene neiging het individu uit te wisschen, den mensch onder voogdij te stellen (p. 166). Maar het Evangelie van Jezus is noch volkomen individualistisch in den Protestantschen noch volkomen autoritair in den R.-Katholieken zin (p. 167).

Hoe heeft Loisy kunnen verwachten dat R.-Katholieken dergelijke dingen konden lezen zonder zich te ergeren? Welk een apologet! Iemand die strijdt voor eene Kerk en een pausdom, die door alle eeuwen heen in een staat van wording verkeerden!

Wat van de Kerk in het algemeen geldt, geldt van de leerstellingen in het bijzonder.

Van oudsher heeft men het dogma beschouwd als de uitdrukking en tevens als het bolwerk van het geloof. Men hield het voor onveranderlijk, terwijl men niet moede werd de formuleering te volmaken. Ook Harnack leert dat het dogma onveranderlijk is, maar hij vindt in het Evangelie slechts één dogma. Het werk der Christelijke gedachte sedert Paulus is dus in zijn geheel veroordeeld, omdat het niet, of althans voor het meerendeel niet, handelt over het geloof in God den Vader. Eene inspanning van eeuwen om de waarheid van het Evangelie nader te omschrijven zou dus volstrekt ijdel zijn. Het staat vast dat de ontwikkeling van het dogma zich niet in het Evangelie bevindt; doch hieruit volgt nog niet dat het dogma niet voortvloeit uit het Evangelie. Het onderwijs en de verschijning zelf van Jezus hebben eene vertolking noodig gehad.

De vraag is slechts of de commentaar overeenstemt met den tekst. Wil men in het Evangelie de eerste trekken der Christologie nog niet zien, men is toch wel verplicht ze te

erkennen bij Paulus. Deze Apostel heeft de grondslagen gelegd van het Christelijke dogma (p. 171).

Volgens Harnack was de geheele latere ontwikkeling der leerstellingen eigenlijk het werk van den Griekschen geest. Die Grieksche invloed valt waar te nemen sedert het jaar 130, als men de stelling verkondigt: Jezus Christus is de Logos. De Logos-leer verdringt dan die van den Messias ¹⁾. De strijd tegen de Gnostieken brengt sedert het einde der tweede eeuw volgens Harnack de geloovigen onder het juk van het orthodoxisme. Wie voor Christen wil doorgaan, komt onder de heerschappij van de leer, den priester, den ritus en het Boek ²⁾. In de derde eeuw ziet Harnack de nieuwe verlossingsleer opkomen, met de leer der godmenschheid en der Triniteit. Om de verlossing aan de menschheid te verzekeren, moet de Verlosser zelf God zijn en mensch worden (p. 175) ³⁾. In de vroomheid en de theologie van Augustinus aanschouwt Harnack eene herleving der Paulinische leer aangaande zonde en genade. Wat er nog heden in het R.-Katholicisme aan levende vroomheid schuilt, is Augustiniaansch (p. 175) ⁴⁾.

Met deze voorstelling als geheel kan Loisy zich niet vereenigen. De gewichtigste en snelste verandering die het Christendom onderging bestond hierin, dat uit eene Joodsche beweging, gegrondvest op de verwachting van het Messiasrijk, een godsdienst ontstond die aannemelijk was voor de Grieksch-Romeinsche wereld, ja voor de menschheid. De overgang geschiedde trapsgewijze. Paulus, het vierde Evangelie, Justinus Martyr, Irenaeus, Origenes vertegenwoordigen de trappen van dezen vooruitgang, de aanpassing der geloofsleer aan den toestand der verstandelijke ontwikkeling gedurende de eerste drie eeuwen (p. 178). Alles ging bij wijze van adaptatie en assimilatie (p. 179). De vergrieksching der Christelijke leer dagteekent van de Apologeten, daar zij de eersten geweest zijn die het Christendom hebben voorgesteld als eene „filosofie” en de Logos-leer hebben uitgewerkt (p. 179). De Logos-idee wordt opgenomen in een levend geloof, waarvan zij de formuleering verruimt. Zij is niet meer eene zuiver theoretische, maar wordt eene Christelijke opvatting (p. 180). Deze geheele ontwikkeling was, naar de meening van Loisy, noodzakelijk. Zij was geen ramp zooals Harnack beweert, maar een teeken van levenskracht. De wijsbegeerte werd Christelijk, zonder dat het Christendom ophield een godsdienst te zijn (p. 181). Wie van huis uit de Grieksche beschaving in zich hadden

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 127. ²⁾ A. a. O., S. 131 f. ³⁾ A. a. O., S. 142–147. ⁴⁾ A. a. O., S. 160–164.

opgenomen, hadden behoefte om hun nieuwe geloof voor zichzelve te vertolken. Dit was ook de eenige manier waarop het Christendom komen kon tot de Heidenen die onbekend waren met het Jodendom (p. 182). De wijsbegeerte wordt maar niet zonder meer opgenomen in het geloof, maar alwat men ontleent wordt als 't ware ingelijfd in de traditie. De officiële vertegenwoordigers der Kerk weten niet beter of de traditie beheerscht alles. De rechtzinnigheid voedt zich met Plato en Philo (p. 184). De Drieëenheid, de Vleeschwording kan men Grieksche dogma's noemen. Maar het zijn geen wetenschappelijke dogma's, overgebracht uit de heidensche wijsbegeerte naar de Christelijke godgeleerdheid. Het zijn godsdienstige dogma's, die aan de wijsbegeerte zekere theoretische bestanddeelen ontleenen, maar niet den geest die ze doordringt (p. 186). Er is dus geen sprake van, dat de Grieksche wetenschap de plaats zou ingenomen hebben van het Evangelie (p. 185).

Wat Loisy verder hieromtrent beweert, is weder, van R-Katholiek standpunt beschouwd, zeer gewaagd. De geloofsleer, zegt hij, die aldus tot stand komt, is niet in alle opzichten logisch. Maar wat doodelijk zou wezen voor een wijsgeerig stelsel, is het nog niet voor de theologie. Ketterijen vervallen meestal in uitersten. Doch de rechtzinnigheid volgt een middelweg. Ziet zij geen logische overeenstemming meer, dan blijft zij staan voor het mysterie; zij koopt de eenheid der leer niet door een belangrijk bestanddeel van de traditie op te offeren (p. 186). Aldus heeft zij gehandeld met de Triniteit; toen zij kiezen moest tusschen het modalisme en het subordinatisme, heeft zij de consubstantialiteit der Drie Personen gehuldigd. Desgelijks met de Vleeschwording; toen zij zich moest uitspreken hetzij voor het Nestorianisme hetzij voor het Monophysitisme, heeft zij in de eenheid van den Persoon de twee naturen aangenomen (p. 187).

Met argumenten die wij kunnen laten rusten, meent Loisy aan te toonen, dat de theorie der kerkvaders omtrent de verlossing wel degelijk in het Nieuwe Testament te vinden is. Slechts hebben Athanasius en de anderen er een stelsel van gemaakt (p. 191). De Twaalf Artikelen des geloofs en de Doopformule zijn ouder dan de derde eeuw. Zijn de beginselen der Triniteitsleer er niet in neergelegd (p. 191)?

Voor al in het Westen houdt men zich bezig met de leer der genade en die der Kerk. Bij de ontwikkeling daarvan gelden twee invloeden. In het Westen toch is de godsdienst aan den eenen kant eene bron van innerlijke vroomheid, aan

den anderen kant een maatregel van maatschappelijke orde. Het laatste was vooral het geval te Rome en in de Latijnsche landen. Het eerste geldt vooral van de Germaansche rassen. Bij hen is de godsdienst de dichterlijke verheffing tot God (p. 192). Deze vrome geest heeft aan geen enkele afdeeling der oude Christenheid ontbroken; intusschen heeft hij slechts in de Latijnsche kerk eene ontwikkeling verkregen door Augustinus (p. 193). Sedert de vijfde eeuw is de geschiedenis van het Westersche Christendom beheerscht geworden door de verhouding tusschen de twee genoemde drijvende krachten: den geest der vroomheid, die van den godsdienst eene persoonlijke zaak wil maken, en den geest der heerschappij, die den godsdienst wil behandelen als eene officiële aangelegenheid, in allen deele geregeld door het soevereine gezag van den bisschop van Rome. Het uiterste van de eene richting is het godsdienstig individualisme; het uiterste van de andere, het kerkelijk absolutisme. Van het evenwicht tusschen die twee hangt het leven van het Christendom af; dit zou ras ontzield zijn, als de eene richting geen tegenwicht meer vormde tegen de andere. Het Protestantisme toch weet zich als godsdienst enkel te handhaven, doordat het nog een overschot heeft van hiërarchie en overgeleverde organisatie; terwijl het R.-Katholicisme zijne levenskracht ontleent aan de innerlijke warmte der nog bestaande vroomheid (p. 194). In dit verband geeft Loisy nog de verrassende bewering ten beste, dat de opkomst van de Augustiniaansche genadeleer op haren tijd noodig was voor de bekeering van zekere nieuwe volken. Het waren de Christenvolken, dus R.-Katholieke en Protestantse, die nu West-Europa bewonen, voor wie de bedoelde leer bij uitnemendheid geschikt was (p. 197).

Het leerstuk van de Kerk moest zich noodzakelijk ontwikkelen ten gevolge van de Hervorming (p. 200). Tegenover het Protestantisme, dat logisch tot een volstrekt individualisme voerde, werd het R.-Katholicisme zich zijn aard duidelijker bewust. Het verklaarde zich tot eene goddelijke instelling met een enkel hoofd waarin alle macht vereenigd is (p. 201). De besluiten van het Vatikaansche concilie weerspiegelen in zekeren zin slechts den bestaanden toestand zooals deze allengs geworden was.

Heeft die beweging tot versterking van het middelpunt der Kerk haar einde bereikt? De theologie heeft haar laatste woord hierover nog niet gesproken. In de toekomst zijn omtrent den aard en de strekking van het kerkelijke gezag nieuwe beschouwingen te wachten, die op de toepassing

van invloed zullen zijn. In het algemeen kan men aannemen, dat de ontwikkeling van al de behandelde dogma's nog niet ten einde is (p. 202).

Men beweert gaarne, dat de R.-Katholieke kerk zelfs het bestaan eener ontwikkeling niet erkent en de gedachte daaraan reeds veroordeelt. Is dit juist (p. 203)?

Volgens Loisy berust zulks op misverstand. Op het oogenblik is het meest noodig eene ontwikkeling van het begrip ontwikkeling. Hieruit zal een nieuw dogma te voorschijn komen. Het zal evenmin als de bestaande de gevolgtrekking zijn uit een verstandelijk syllogisme, maar eene kiem die zich ontplooit, een levend element dat groeiende zich vervormt en terwijl het besproken wordt steeds nader wordt bepaald, voordat het vastgesteld wordt in eene plechtige formuleering (p. 206). Alle dogma's immers bestonden eerst als vrome overtuigingen, voordat zij het onderwerp werden van geleerde bespiegeling (p. 206, 215). Verandering in den stand der wetenschap kon eene nieuwe formuleering noodig maken (p. 208). Neem het leerstuk van de nederdaling ter helle. Eeuwenlang heeft men dit letterlijk verstaan van eene plaats onder de aarde. Die plaatselijke opvatting evenwel wordt tegenwoordig door niemand meer gehuldigd (p. 209). De verstandelijke uitdrukking van een geloofsartikel kan niet volstrekt onveranderlijk blijven; maar dit behoeft ook niet: zoodanige onveranderlijkheid zou onvereinigbaar zijn met den aard van den menschelijken geest. Onze kennis op ander gebied, bijv. op dat der natuur, is steeds in een toestand van overgang en beweging. Met de elementen der menschelijke gedachte kan men nu eenmaal geen eeuwig huis bouwen. Alleen de waarheid is onveranderlijk (p. 210). Hoe gebrekkig is bijwijlen de theologische bewijsvoering! Hoe willekeurig de exegese, die nu eenmaal in den Bijbel en de kerkvaders moet vinden datgene wat heden als waarheid wordt gehuldigd! De R.-Katholieke godgeleerden hebben getoond hiervan een juist besef te bezitten, toen zij vaststelden dat de onfeilbaarheid der Kerk wel van toepassing is op leerstellige uitspraken, maar niet op de overwegingen waarmede men ze heeft geschraagd, zelfs al waren die overwegingen neergelegd in officiële verklaringen van conciliën en pausen (p. 212).

Volgens Loisy eischt de Kerk ook geen geloof aan hare formuleeringen als aan de adaequate uitdrukking der absolute waarheid, maar zij biedt ze aan als de minst onvolmaakte uitdrukking die mogelijk is (p. 218). Hij wil niet onderzoeken of het hedendaagsche R.-Katholicisme ook al

te zeer overhelt naar het oefenen van voorgedij, en of de vooruitstrevende beweging van de godsdienstige en zelfs van de wetenschappelijke gedachte hierdoor niet min of meer belemmerd wordt.

Van R.-Katholiek standpunt beschouwd zijn in deze bladzijden over het Christelijke dogma honderd ketterijen vereenigd. De hoofddwaling moest men wel hierin zien, dat naar Loisy's meening het dogma steeds onvolkomen blijft. Als iets menschenlijks is het aan de menschenlijke beperkingen gebonden. Derhalve is de leer, dat het dogma van Godswege geopenbaard wordt, dat het als een bovennatuurlijk geschenk uit den hemel komt, hier ver te zoeken.

Loisy besluit met eene bespreking van den R.-Katholieken eeredienst. Geen godsdienst, zegt hij, heeft ooit bestaan zonder eeredienst (p. 221). Bij het breken met het Judaïsme moest de eerste gemeente een eeredienst scheppen. Volgens Harnack heeft zij dien overgenomen van de Gnostieken omstreeks het jaar 130 (p. 222) ¹⁾. Verder ontwikkelde zich de eeredienst onder den invloed der mysteriën en der Grieksche beschaving, omstreeks 220 à 230 (p. 222). In de volgende eeuw doet het gansche Hellenisme zijne intrede in de R.-Katholieke kerk. Het heidendom in het Christendom verkrijgt overwegende beteekenis. De Kerk knoopt met hare ceremoniën, relieken, beelden, priesters en monniken aan bij Grieksche cultussen uit het Neoplatonisch tijdperk (p. 223) ²⁾. Het Christendom wordt een godsdienst van dezelfde soort als die waarvoor Jezus gekruisigd is (p. 223) ³⁾. Aldus Harnack.

Loisy erkent dat Jezus geen eeredienst heeft ingesteld (p. 225), behalve het Avondmaal. Zijn blik was niet op de stichting van eene Kerk, maar op de verwezenlijking van het Koninkrijk der hemelen gericht. Doch weldra noopte de afscheiding van het Jodendom tot het scheppen van een eeredienst. Hierin stemt Loisy met Harnack overeen. Hij wijkt echter van Harnack af waar hij leert, dat de vroegste eeredienst der Christenen eene navolging was van het Jodendom. Dit geldt volgens Loisy van den Doop, de zalving met olie, de handoplegging (p. 226). In de Apostolische gemeente ontmoeten wij dan straks een meer ontwikkelden, georganiseerden eeredienst. Deze was ook noodzakelijk, want een godsdienst zonder uiterlijke vormen zou nooit nieuwe aanhangers verworven hebben (p. 227). Aldus is de latere ontwikkeling

¹⁾ Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, S. 130. ²⁾ A. a. O., S. 137 f. ³⁾ A. a. O., S. 148.

voortgegaan, zich richtende naar de behoeften der Christelijke maatschappij (p. 228). Heidensche gebruiken, als zij werden overgenomen, ontvingen een Christelijken zin. Veronderstel dat de groote ontwikkeling van de vereering der heiligen, der relieken, der H. Maagd, op eenigerlei wijze de vrucht is van heidenschen invloed; daardoor is zij nog niet geoordeeld. Als het Christendom een Joodsch karakter had behouden, had het geen wereldgodsdienst kunnen worden (p. 231). Adaptatie geschiedt door wederkeerige inwerking. Moge de godsdienst invloed oefenen op de menschen tot wie hij gebracht wordt, de menschen op hunne beurt drukken een stempel op den godsdienst dien zij omhelzen (p. 231). Het aantal en de verscheidenheid der symbolen die men overneemt, zijn van minder gewicht. De vraag is slechts welken zin men er aan hecht. De besnijdenis, schijnbaar een ruw, absurd gebruik, werd onder Antiochus Epiphanes het symbool van trouw aan God. Alleen om de wille der Christenen uit de Heidenen achtte daarentegen de Apostolische kerk zich verplicht haar niet te eischen.

De Heidenen, aldus van eene Joodsche zede ontslagen, konden aan den anderen kant wel gedaan krijgen, dat een deel van hunne gebruiken in stand werd gehouden, mits er eene Christelijke beteekenis aan werd gehecht (p. 233). Zoo slechts kon het Christendom de godsdienst van Grieken, Romeinen en Germanen worden (p. 234).

Het godsdienstig gevoel heeft steeds het godsdienstig gebruik geschapen. De drijvende kracht was de behoefte aan een eeredienst, die zich aansloot aan de bestaansvoorwaarden en het karakter van het geloovige volk (p. 234).

De adaptatie van het Christendom was onvermijdelijk. Het komt er slechts op aan, of zij de instandhouding en uitbreiding van het Evangelie heeft gediend dan wel of het Evangelie daarbij is teloorgegaan. De geestelijkheid, de sacramenten, de vereering van Christus, van de Maagd Maria, van de heiligen en engelen, hebben zij het Christendom geschaad? Strijden zij met zijnen geest (p. 235)?

Wat de geestelijkheid aangaat, wij weten reeds dat zij noodig was, en eene hiërarchische orde daarin onmisbaar. Spoedig had men vele ambten, waarvan er ook weder ter zijde gesteld werden. Als Darwinist spreekt Loisy hier van eene ontwikkeling die tot stilstand gekomen is, van verschrompelde organen (p. 238).

En de sacramenten? Met den oorsprong daarvan is het

als met die van de Kerk en het dogma. Zij vloeien voort uit de beweging, door Jezus gewekt, niet als nauwkeurig belijnde instellingen, maar als uitingen van eene levende kracht. Eerst sedert de twaalfde eeuw stond voor het Westen haar aantal vast; terwijl de vroegste Kerk er slechts twee heeft gekend (p. 238). Voor den gedoopten Christen heeft men aanvankelijk eene kerkelijke boete en wederopneming niet toegestaan (p. 240). Eerst het vierde Lateraansche concilie in 1215 stelde de verplichte jaarlijksche oorbiecht vast (p. 242). (Loisy toont niet dat hij volkomen op de hoogte is van de geschiedenis van dit sakrament.) De voorstelling die de eenvoudige geloovigen van heden koesteren omtrent het Avondmaal, verschilt weinig van de Paulinische opvatting. De hoofdzaak in beide gevallen is, dat men in werkelijke gemeenschap met Christus, d.i. met God denkt te komen. De leer van de dagelijksche offerande van Christus is eerst later opgekomen. Maar ook zij wortelt in het Paulinisme (p. 244). Het laatste oliesel heeft eene duistere geschiedenis. Doch het schijnt hieruit te zijn ontstaan, dat Jezus heeft bevolen of veroorloofd de zieken te zalven met olie, en bij hen te bidden om hen te vertroosten of zelfs te genezen (Markus VI, vs. 13) (p. 245). Misschien heeft hij er wel het voorbeeld van gegeven. Christus heeft het huwelijk als eene goddelijke instelling erkend, en echtscheiding verboden: het geheele sakrament van het huwelijk is dus in het Evangelie (p. 246). Het tijdstip waarop de Kerk het aantal sacramenten op zeven heeft bepaald, vertegenwoordigt slechts een oogenblik in de geschiedenis. Nog eene nieuwe ontwikkeling is volgens Loisy te wachten (p. 247). De vaststelling van het genoemde getal en de Aristotelische onderscheiding van een vorm en een inhoud van ieder sakrament, door de Scholastici vóór Trente, is dus maar een ijdel werk geweest (p. 247). Het levende geloof spot met elke afbakening. Zij is als de onvolledige ontleedkundige beschrijving van een levend organisme (p. 248). De evolutie der godsdienstige gebruiken heeft gelijken tred gehouden met de evolutie van den godsdienst zelf en van de vroomheid. Het Christendom had behoefte aan sacramenteele teekenen; het heeft ze ontvangen zooals de omstandigheden aangaven dat zij worden moesten. Zij moesten wijzigingen ondergaan en zich ontwikkelen onder den invloed der inwendige en uitwendige omstandigheden waarin het Christendom heeft geleefd (p. 249).

Geen wonder dat de cultus van den Christus ontstond. Dit was het gevolg van zijn lijden en opstanding, zijn ingaan in de heerlijkheid van zijn Koninkrijk, zijn zitten ter rechter-

hand des Vaders (p. 250). Het was dus natuurlijk dat men tot God bad door Jezus, met Jezus, in Jezus. Zelfs is het niet gewaagd te onderstellen, dat deze cultus van den Christus voorafgegaan is aan de bespiegeling omtrent den persoon des Verlossers (p. 251). Op soortgelijke wijze behandelt nu Loisy de vereering der martelaren (p. 252), de heiligen (p. 253), den Mariadienst (p. 254) en de leer van hare onbevleete ontvangenis (p. 256).

Na het concilie van Nicea heeft Maria de plaats ingenomen die Arius had toegewezen aan het Woord Gods. Het gebeurde noodwendig zonderdat men zich er van bewust was, alsof de Katholieke vroomheid niet kon buiten eene tusschenge-schoven macht, die Arius had willen verpersoonlijken in den Christus en die de rechtzinnigheid verpersoonlijkt in zijne Moeder. Ook hier heeft de vroomheid van het volk of van de monniken den stoot gegeven tot de verdere uitbreiding, men kan zeggen de Mariologie. Men weet dat het feest der Ontvangenis voorafgegaan is aan de leer der Onbevleete ontvangenis, en deze leer in zekeren zin te voorschijn ge-roepen heeft (p. 255).

Loisy tracht nu verder aan te toonen, dat genoemde vereering van Christus, van Maria en de heiligen volkomen overeen-stemt met de aanbidding Gods in geest en in waarheid (p. 258), dat de leer van de mededeelende kracht der sakramen-ten niet strijdig is met de rede (p. 260), dat de geestelijken in de R.-Katholieke kerk zich niet plaatsen tusschen den mensch en God (p. 264), dat de Christusdienst geen afgoderij is (p. 266). Loisy vindt het volkomen natuurlijk, dat de Chris-telijke vroomheid, om het werk van Christus als middelaar aan te vullen, eene gansche hiërarchie van voorsprekers heeft geschapen in de hemelsche geesten met Maria aan het hoofd (p. 267). Deze vereering van Christus en de heiligen vindt men wel niet in het Evangelie, maar zij ligt opgesloten in Jezus' persoon en onderwijs (p. 268). Loisy verdedigt zelfs de stelling, vooreerst: dat tot de heiligen gaan is tot Christus gaan (p. 271), en ten tweede: dat de R.-Katholiek door dingen die de Protestant minacht, zooals door het dragen van een scapu-lier, het afbidden van den rozenkrans en het verdienen van aflaten, gemeenschap heeft met God (p. 272). Hij erkent dat hier gevaar bestaat voor het insluipen van heidensch bijge-loof (p. 272). Overigens durft hij al heel ver gaan. Hij be-weert: „Geen enkel gebed is onbeteekenend of belachelijk voor den man van geloof”. „Het komt slechts aan op de bedoeling waarmede men bidt (p. 273): of men zich wil

wijden aan zijn plicht, zich onderwerpen aan Gods wil". „Neemt men het Onze Vader in zijne natuurlijke en oorspronkelijke beteekenis, dan is het in zekere gedeelten even vatbaar voor kritiek als het gebed tot St. Antonius tot het wedervinden van een verloren voorwerp" (p. 274).

Hij besluit met de erkenning, dat ten gevolge van de staatkundige, de verstandelijke en de ekonomische evolutie der hedendaagsche wereld eene godsdienstige crisis wordt door-gemaakt. Aanpassing (adaptatie) van het Evangelie aan den veranderenden toestand der menschheid is tegenwoordig dringend noodig, ja dringender dan ooit (p. 278).

Het is duidelijk dat dit alles niemand bevredigen kon. De Protestant moest bij de lezing denken: „wie te veel bewijst, bewijst niets". De R.-Katholiek moest aanstoot nemen aan de Darwinistische methode. Verder heeft Loisy in dit hoofdstuk verscheidene vraagstukken aangeroerd, die hij blijkbaar niet in staat was volledig te behandelen.

In Jan. 1903 heeft de aartsbisschop van Parijs verklaard, dat „L'évangile et l'église" een gevaarlijk boek was voor het geloof; aan geestelijken en leken heeft hij verboden het te lezen. Andere bisschoppen volgden dit voorbeeld (p. 121). Wat deed Loisy? Hij onderwierp zich ten tweeden male, en schreef in Februari aan zijn bisschop: „Het spreekt vanzelf, dat ik alle dwalingen die men uit mijn boek heeft kunnen afleiden, afkeur en veroordeel" ¹⁾. De aartsbisschop van Parijs nam hiermede genoegen. Anderen niet. Men bejegende hem steeds onaangenamer. Een bisschop tegenover wien hij trachtte zich te rechtvaardigen, wees hem af met de woorden: „Un évêque ne discute pas, il ne réfute pas, il condamne". Tevergeefs heeft Loisy gepoogd zich te verdedigen met een nieuw boek: „Autour d'un petit livre" (Paris, 1903). Het antwoord van den aartsbisschop van Parijs was: het verbod aan de studenten van het „Institut catholique" om Loisy's lessen bij te wonen. Op 4 December 1903, onder de regeering van Pius X, heeft de Congregatie van den Index veroordeeld: twee boeken van Charles Denis, Loisy's leerling; en vier van Loisy. Het waren: „L'évangile et l'église"; „Etudes évangéliques", in het voorafgaande (blz. 129, aant. 2) vermeld; „Autour d'un petit livre"; en „Le quatrième évangile", in 1903 te Parijs verschenen. Ook thans verootmoedigde zich Loisy. In 1904 schreef hij aan den kardinaal-staatssecretaris, dat hij de veroordeeling zijner werken eerbiedig aanvaardde, maar zijne overtuiging

¹⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 120.

als geschiedvorscher niet vaarwelzeggen kon. Rome nam echter zijne onderwerping in dezen vorm niet aan. Na de encyklië, die het Modernisme veroordeelde, is hij in den ban gedaan ¹⁾. Nog deed Loisy een stap om verzoening te erlangen: hij bedankte voor zijn hoogleeraarschap aan de Sorbonne, zooals hem was opgelegd. In de afzondering van zijne geboorteplaats ging hij een groot werk over de synoptische evangeliën publiceeren. Het eerste deel verscheen in 1907; het tweede in 1908. Hoezeer zijne positie veranderd was, blijkt o.a. hieruit: dat het werk verkrijgbaar werd gesteld bij den Protestantschen uitgever Fischbacher te Parijs, en bij den schrijver zelf te Ceffonds (bij Montier-en-Der; departement Haute-Marne). Loisy blijft voortgaan met het toepassen der historische kritiek. Hij geeft als het ware de nadere uitwerking van zekere bladzijden van „L'évangile et l'église”.

Na den dood van A. Réville is Loisy benoemd tot diens opvolger als hoogleeraar in de geschiedenis der godsdiensten aan de universiteit te Parijs.

¹⁾ Kübel, a. a. O., S. 124 f.

HOOFDSTUK X.

HET MODERNISME VAN TYRRELL.

Tyrrell is geboren in het jaar 1861. Zijne ouders, behoorende tot de Anglikaansche kerk, waren eene streng-kerkelijke levensopvatting toegedaan ¹⁾. Zij gaven hem eene Protestantsche opvoeding ²⁾. Men schijnt zelfs verwacht te hebben, dat hij in die kerk priester zou worden ³⁾. Intusschen moet men hieraan geen te groote beteekenis hechten. Hijzelf verklaart dienaangaande: „Tot mijn vijftiende jaar stelde ik even weinig belang in godsdienstige vraagstukken als ieder rechtgeaarde schooljongen. De lezing van bisschop Butler's „Analogie” bracht verandering in mij teweeg. Ik ontwaakte tot een zwevend besef, dat er een wereldvraagstuk viel op te lossen voor mijzelf en voor anderen, hetzij in bevestigenden hetzij in ontkennenden zin. Dezelfde redenen die mij deden hopen op eene oplossing in bevestigenden zin, deden mij ook hopen dat de oude en meest verspreide vorm van het Christendom in het bezit van die oplossing mocht bevonden worden. Eene juiste voorstelling van de grondbeginselen van het Protestantisme en het Katholicisme en van de onderlinge geschilpunten had ik niet. Dientengevolge waren mijne bezwaren tegen het laatste van oppervlakkigen, zuiver populairen aard. Het kan dus geen verwondering baren, dat ik op den rijpen leeftijd van achttien jaren gereed was om den stap te doen, die een geleerde als Newman een half menschenleven van beraad kostte. Geen van de gronden waarop ik toen handelde, erken ik thans nog als van de minste waarde. Het waren dezelfde als die waarmede de anti-Protestantsche proselietenmakers zich plegen te weren — kunststukjes van Bijbel-uitlegging en handigheden van redeneerkunst. De grondslagen waarop thans mijn Katholicisme rust, zijn andere. Op negentienjarigen leeftijd was ik een Jezuïet, en van dien tijd af is mijn eenig streven geweest den Katholieken godsdienst voor mijzelf en voor anderen te rechtvaardigen” ⁴⁾.

¹⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 144. ²⁾ G. Tyrrell, *Medievalism, a reply to cardinal Mercier*, Lond. 1909, p. 99; Mercier, *Lettre pastorale*, gedrukt als Appendix van het voorgaande, p. 197. ³⁾ Kübel, a. a. O., S. 144.

⁴⁾ Tyrrell, *Medievalism*, p. 98 sqq.

Deze verklaring is niet in alle opzichten helder. Er komen blijkbaar gewilde duisterheden in voor, en er wordt zeker het een en ander in verzwegen. Maar duidelijk is, dat het hem geen moeite heeft gekost van de Anglikaansche kerk te scheiden. Kan men al op 19-jarigen leeftijd Jezuïet zijn? Wat beteekent een „rijpe leeftijd van 18 jaren"? Wordt iemand die overgaat naar de R.-Katholieke kerk reeds zoo vroeg als mondig beschouwd? Of spreekt Tyrrell ironisch?

De kennismaking met zijne nieuwe geloofsgenooten was niet in alle opzichten van aangename aard. „Bij mijn eerste verkeer onder Roomsche-Katholieken en nog meer onder geestelijken en priesters scheen", zegt hij, „niets mij vreemder toe dan hunne hooghartige, buitengewone onverschilligheid voor de meer algemeene, diepere belangen van hun godsdienst. Niet, dat hun ijver gericht was op hunne kleine, persoonlijke en partij-belangen, maar dat hij daarop uitsluitend gericht was; dat zij het als eene gevaarlijke buitensporigheid beschouwden zich betrokken te gevoelen bij den geheelen toestand van „Christus' strijdende Kerk" hier op aarde. De weinigen die eene uitzondering vormden waren overgekomen uit de Anglikaansche kerk of van elders" ¹⁾.

Heeft hij het Protestantisme verloochend, nog in later dagen heeft hij wel erkend dat hij er iets aan te danken had. Hij voelde, aldus verklaarde hij, in zijn binnenste beginselen werken, die bij de Protestanten levende krachten, maar bij de Katholieken voor het meerendeel doode formules waren ²⁾. Nog meer goeds zegt hij van het Protestantisme. Kardinaal Mercier heeft de geloovigen opgewekt om zich den Bijbel aan te schaffen. Tyrrell vraagt nu: „Weet Uwe Eminentie wel, dat in de drie groote Protestantsche landen. Engeland, Duitschland en Amerika, geen enkel huishouden voorkomt zonder zijn Bijbel en zonder zijne stichtelijke lectuur? Heeft U er op gelet, hoeveel meer godsdienstige lectuur een Protestantisch land zooals Duitschland of Engeland jaarlijks voortbrengt, in vergelijking met een Katholiek land zooals Spanje of Ierland?" ³⁾ Men bemerkt echter niet, dat de gedachte om tot het Protestantisme terug te keeren ooit bij hem is opgekomen.

Hij wilde vóór alles Katholiek blijven. Hem onder de verdenking te brengen dat hij dien naam niet meer verdient, grieft hem zeer ⁴⁾. „Het woord Katholiek alleen reeds", zegt hij, „klinkt mij als muziek in de ooren. Het doet voor mijne

¹⁾ Tyrrell, *Medievalism*, p. 136. ²⁾ Ibidem, p. 201. ³⁾ Ibidem, p. 29. ⁴⁾ Tyrrell, *Scylla and Charybdis*, p. 319 seq.

oogen verrijzen de alles-omvattende uitgestrekte armen van hem die stierf voor de geheele wereld" ¹⁾). Hij gewaagt ergens van den bekeerling tot het Katholicisme, die zich verplicht gevoelt het te verdedigen, eindeloos voor zijne aanspraken pal te staan en er veel voor te lijden, en die het niet opgeeft, omdat hierin de bekentenis zou schuilen dat hij gefaald heeft ²⁾). Doelt hij hiermede op zichzelf? In 1909 schreef hij, dat hij toen dertig jaar lang het Katholicisme had verdedigd.

Zesentwintig jaren lang heeft hij, volgens zijn zeggen, verkeerd „onder de hoede der Jezuïeten-orde" ³⁾). In de school der Jezuïeten was hij een vurig Thomist en beoefenaar der scholastieke theologie, vuriger dan een zijner makkers ⁴⁾). Ook nog nadat tusschen hem en de Orde de bekende verwijdering ontstaan was, haalde hij soms de leer der Jezuïeten met instemming aan ⁵⁾). Dan weder verzekert hij, dat de openbaarmaking van zijne verhandeling over „Mysteriën, eene levensbehoefte", bij de Jezuïeten gewerkt heeft als het werpen van een knuppel in een hoenderhok ⁶⁾). Men bemerkt hieruit, dat zijne voormalige ordesgenooten hem niet uit het oog verloren. Hij is thans evenwel, d.i. bij het schrijven van zijn boek „*Scylla and Charybdis*", in 1907, van eene „andere school" ⁷⁾).

In het algemeen komt hij er rond voor uit, dat hij van gevoelen veranderd is ⁸⁾). In zooverre is Tyrrell tegenover zichzelf en anderen oprechter dan zoovelen, die ook met de Kerk in onvrede geraakt zijn en toch maar steeds hebben volgehouden dat niet zij veranderd waren. Hij rekent nu zichzelf tot de liberale Katholieken ⁹⁾). Wiens discipel is hij? Kennelijk staat hij sterk onder den invloed van Newman ¹⁰⁾), ofschoon hij diens theorie van de ontwikkeling der Christelijke leerstellingen weldra heeft verworpen ¹¹⁾). Ook Loisy vereert hij hoog ¹²⁾), al denkt hij over sommige punten anders ¹³⁾) en al verwerpt hij diens ontwikkeling van de ontwikkelingstheorie ¹⁴⁾). Dit is te opmerkelijker, omdat hij weet dat Loisy hem niet goed zetten kan als een droomer en mysticus ¹⁵⁾). Trouwens: de liberale Katholieken wenschen, zegt hij, geen blinde bewonderaars te wezen, hetzij van Newman hetzij van Loisy ¹⁶⁾).

¹⁾ Tyrrell, *Medievalism*, p. 185. ²⁾ Tyrrell, *Scylla and Charybdis*, p. 17.
³⁾ Tyrrell, *Medievalism*, p. 100. ⁴⁾ Tyrrell, *Scylla and Charybdis*, p. 311.
⁵⁾ *Ib.*, p. 331; vergel. p. 254 seq. ⁶⁾ *Ib.*, p. 346. ⁷⁾ *Ib.*, p. 310. ⁸⁾ *Ib.*, p. 320, 336, 347. ⁹⁾ Tyrrell, *Scylla and Charybdis*, p. 114, 117, 121. ¹⁰⁾ Tyrrell, *Scylla and Charybdis*, p. 134, 141, 277. ¹¹⁾ *Ib.*, p. 4, 349. Vergel. echter p. 141. ¹²⁾ *Ib.*, p. 243 (over het vierde evangelie). ¹³⁾ Tyrrell, *Medievalism*, p. 41 (over het pausdom in de Middeleeuwen). ¹⁴⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 5. ¹⁵⁾ *Medievalism*, p. 106. ¹⁶⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 335.

De wijze waarop hij spreekt over de beteekenis van het feit¹⁾, het experiment²⁾, en de ervaring³⁾ voor de geloofsleer, doet denken aan invloed van Schell. Verder haalt hij Duhm („Das Geheimniss in der Religion“, Leipz. 1896)⁴⁾, Wernle („Die Anfänge unserer Religion“)⁵⁾ en Stade aan („Biblische Theologie des Alten Testaments“, Bnd. I)⁶⁾, en maakt gewag van de studie der vergelijkende godsdienstgeschiedenis door Tiele en Jastrow⁷⁾. Hij koestert warme sympathie voor het zoogenaamde „pragmatisme“⁸⁾, en gaat geheel mede met het Amerikanisme⁹⁾.

De hoofdgedachte van Tyrrell's leeringen was hem volgens Mercier ingegeven door Kant, door de tegenstelling nl. die Kant maakte tusschen de algemeen geldende zekerheid der wetenschap en de uitsluitend persoonlijke zekerheid van het godsdienstig gevoel¹⁰⁾. Tyrrell beweert dat dit onjuist is¹¹⁾. Nochtans is de Kantiaansche invloed hier en daar in zijne geschriften niet te miskennen¹²⁾. Nog zij vermeld, dat Tyrrell eene groote bewondering koestert voor Erasmus. Wat betreft het loslaten van den band der overlevering had Erasmus volgens hem volkomen gelijk en Luther volkomen ongelijk. Had men slechts naar Erasmus' raad geluisterd, dan zou de zaak van godsdienst en beschaving, naar hij meent achteruitgezet door Reformatie en Contra-Reformatie beide, oneindig veel verder gevorderd zijn dan thans het geval is¹³⁾.

In 1904 deed Tyrrell voor het eerst in wijderen kring van zich spreken. En reeds in 1906 geraakte hij in conflict met de Kerk. De aanleiding hiertoe was de volgende. De anthropoloog prof. Mienart had zich bij hem beklagd over de onvereinigbaarheid van het Katholieke geloof met zijne wetenschappelijke overtuiging.

In antwoord hierop heeft Tyrrell hem een brief geschreven om zijne bezwaren op te heffen. De inhoud is van dubbelzinnigen aard, daar de schrijver telkens eerst concessiën doet en ze dan weder terugneemt. Het maakt den indruk, alsof de schrijver zich bij voorbaat heeft willen wapenen tegen eene vijandige uitlegging. Ook is het mogelijk, dat hij op eenig punt zelf niet vast in de schoenen heeft gestaan of dat hij met eene zekere slimheid, die, naar men meent,

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 12, 104, 114. ²⁾ *Ib.*, p. 182, 183, 206, 237. ³⁾ *Ib.* p. 114, 117, 136, 138, 139, 143. ⁴⁾ *Ib.*, p. 169. ⁵⁾ *Ib.*, p. 211. ⁶⁾ *Ib.*, p. 271. ⁷⁾ *Ib.*, p. 271. ⁸⁾ *Ib.*, p. 155, 191; vergel. p. 29 (het onderbewuste). ⁹⁾ *Ib.*, p. 382, 383. ¹⁰⁾ Mercier, *Lettre pastorale*, achter Tyrrell's *Medievalism*, p. 199. ¹¹⁾ *Medievalism*, p. 108. ¹²⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 142; vergel. Kübel, *Modernismus*, S. 96, 105. ¹³⁾ *Ib.*, p. 19.

den Jezuïet kenmerkt, hier en daar zijn ware gevoelens slechts heeft laten doorschemeren. Hoe dit zij, er staan beweringen in die voor een Jezuïet wonderlijk klinken; de verzoening tusschen geloof en wetenschap die hij voorstaat, is in het voordeel van de laatste. Brokstukken nu van dezen brief verschenen in de Milaansche Courant „Corriere della Sera”. De aartsbisschop van Milaan Ferrari stelde dadelijk eene vervolging in en gaf kennis van den brief aan den generaal der Jezuïeten. Het gevolg was dat Tyrrell weldra buiten de Orde werd gesloten en tegelijkertijd geschorst in de bediening der sakramenten. De geschiedenis van dezen brief heeft Tyrrell zelf uitvoerig verhaald in de brochure: „A much abused letter”. Men vindt daar den inhoud met een commentaar van den schrijver ¹⁾).

In 1907 liet Tyrrell zijn „Door Scylla en Charybdis, of de oude theologie en de nieuwe” verschijnen ²⁾). Het was eene verzameling van opstellen, voor het meerendeel reeds te voren in verschillende tijdschriften in het licht gegeven. Zij zijn gerangschikt naar de logische volgorde, die in dit geval vrijwel overeenstemt met de chronologische. Zij bevatten, zooals Tyrrell zelf het uitdrukt, „de geschiedenis van eene godsdienstige, of liever van eene wijsgeerige meening” ³⁾; d. w. z. zij geven een beeld van den ontwikkelingsgang dien de schrijver heeft doorlopen. De voorrede is onderteekend: Mei 1907. Spoedig daarop kan het boek verschenen zijn.

Den 3den Juli van het genoemde jaar vaardigde paus Pius X het dekreet „Lamentabili” uit, waarin 65 modernistische stellingen veroordeeld werden ⁴⁾).

Den 8sten September volgde de Encykliëk „Pascendi”, waarin van die veroordeeling reden werd gegeven ⁵⁾). De namen der mannen van wie de stellingen afkomstig waren, werden niet genoemd ⁶⁾). Vooral Schell, Loisy en Tyrrell waren echter bedoeld. Op het boek van Loisy „*Simple réflexions sur le décret Lamentabili et sur l'encyclique Pascendi*” volgde 4 Maart 1908 zijne excommunicatie ⁷⁾).

In de lente nu van dit jaar ⁸⁾ vaardigde kardinaal Mercier, aartsbisschop van Mechelen, een uitvoerigen vastenbrief uit, waarin de inhoud van bedoelden Syllabus en Encykliëk werd

¹⁾ Kübel, *Modernismus*, S. 145 f. ²⁾ G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, Lond. 1907. ³⁾ *Ib.*, p. 2. ⁴⁾ Zie beneden, Hoofdst. XI; Mercier, *Lettre pastorale*, achter Tyrrell, *Medievalism*, p. 189; Kübel, a. a. O., S. 125, 164. ⁵⁾ Zie beneden, Hoofdst. XI; Mercier, l. c., p. 189; Kübel, a. a. O., S. 168. ⁶⁾ *Medievalism*, p. 23; Kübel, a. a. O., S. 165. ⁷⁾ Kübel, a. a. O., S. 188. ⁸⁾ *Medievalism*, p. 22.

bekendgemaakt en uitgelegd ¹⁾. Tyrrell werd er als de voornaamste vertegenwoordiger van het Modernisme in aangewezen ²⁾. Tyrrell beantwoordde dit op vinnigen, eenigszins hartstochtelijken toon in zijn boek „Blijven bij de Middeleeuwen, een verweer tegen kardinaal Mercier” ³⁾. Aan het slot draagt het de dagteekening: 17 Mei 1908 ⁴⁾. Het doet zien, dat hij al weder verder verwijderd is van de rechtzinnigheid, en eene onverbiddelijke kritiek durft oefenen op leer en gebruiken van het Rooms-Katholicisme, inzonderheid op het pausdom en de leer der pauselijke onfeilbaarheid.

Tyrrell stelt Modernisme tegenover Medievalisme. Modernisme is erkenning der rechten van het moderne denken, van de behoefte aan eene verzoening niet maar tusschen het oude en het nieuwe zonder meer, maar tusschen datgene wat, na schifting en kritiek, in het oude en het nieuwe van blijvende waarde bevonden wordt. Hiertegenover staat het Medievalisme, dat slechts eene verzoening is tusschen het Christelijke geloof en de beschaving der late Middeleeuwen, maar zich zelf ten onrechte beschouwt als dagteekenend uit het Apostolische tijdvak. Het loochent, dat het verzoeningswerk moet voortgaan zoolang als de verstandelijke, zedelijke en maatschappelijke ontwikkeling van den mensch voortgaat. Het maakt daarom de middeleeuwsche uitdrukking van het Catholicisme zoowel tot de eerste als tot de laatste uitdrukking daarvan ⁵⁾.

Een krachtige, Grieksch-Romeinsche invloed op het Christendom der eerste eeuwen wordt door Tyrrell grifweg erkend. Twee stroomen vloeiden samen om het Catholicisme te doen ontstaan. Van deze twee was het gekerstende Jodendom de gevende, en de godsdienst van het Grieksch-Romeinsche keizerrijk de ontvangende partij ⁶⁾. De Christenheid neemt de instellingen, de godsdienstige gebruiken en termen van den rijksgodsdienst zooveel mogelijk over. Zij vindt er eene nieuwe beteekenis voor; het gebruikt ze als een beter voermiddel om eigen wezen tot uitdrukking te brengen dan het Jodendom ooit geweest was. Doch de aanpassing is niet volkomen. Vandaar een voortdurend streven om het Christendom naar den heidenschen kant te trekken, gepaard aan een

¹⁾ Het reeds aangehaalde oorspronkelijke stuk in de Fransche taal: *Lettre pastorale et mandement de Carême*, gedrukt als Appendix achter Tyrrell's *Medievalism*, p. 189—260; in Engelsche vertaling aldaar, p. 1—21. ²⁾ Mercier, *Lettre*, p. 197. ³⁾ G. Tyrrell, *Medievalism, a reply to cardinal Mercier*, 4th impression, Lond. 1909. Kübel heeft dit werk niet gekend voordat zijn boek voltooid was (zie S. 247). ⁴⁾ *Ib.*, p. 188. ⁵⁾ *Medievalism*, p. 143 seq.; vergel. p. 66, 78. ⁶⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 44.

voortdurend streven om het heidendom meer Christelijk te maken — een proces, dat wij zelfs in het Katholicisme van den huidigen dag nog in werking zien ¹⁾.

Hoe meer bepalingen omtrent geloofszaken, hoe minder vrijheid van denken, meent Tyrrell. Hij komt er daarom tegen op, dat men een toenemend aantal wijsgeerige en historische stellingen rangschikt onder den geloofsregel. Dit beteekent eene steeds vermeerderende spanning tusschen conservatieve theologie en vrije gedachte ²⁾. In het algemeen hekelt hij de overdreven waardeering van de theologie. In de encykliëk „Pascendi” wordt de wetenschappelijke Bijbelstudie diep getroffen. De onfeilbaarheid der Schrift ook op natuurkundig en geschiedkundig gebied wordt hier door de conservatieve theologie zóó krachtig gehandhaafd, dat wie haar betwijfelt God tot een leugenaar heet te maken. Ook op dit nieuwe gebied weet de conservatieve theologie niets beters te doen dan te strijden met de oude wapenen, met beschuldigingen van godslastering en ketterij, met aanbrengerij, inquisitie en vervolging, alles in den trant der officiële bestrijding van de nieuwe sterrenkunde van Galileï ³⁾. Het verhindert Tyrrell niet daartegenover te verklaren, dat zijns inziens wel de geest van den Bijbel onfeilbaar is, maar niet de afzonderlijke woorden en uitspraken ⁴⁾. Hiermede meent hij niets te kort te doen aan zijne groote vereering voor de Schrift. Integendeel: hij beklaagt zich, dat tengevolge van de overschatting der theologie het Woord Gods krachteloos gemaakt wordt door de ijdele overleveringen van menschen ⁵⁾. Hij merkt op, dat de democratische geest van den Bijbel voor de Absolutisten, d. w. z. voor de verdedigers eener buitensporige opvatting van het pauselijke gezag, dit boek allergevaarlijkst maakt; waarschijnlijk wacht het nog slechts om op den Index geplaatst te worden ⁶⁾. Het duidelijkst drukt hij zijn gevoelen uit waar hij zegt, dat het O. en het N. Testament goud in erts bevatten ⁷⁾.

Kardinaal Mercier heeft zich er over beklaagd, dat in beschaaft Rooms-Katholieke kringen zoo weinig belangstelling heerscht voor godsdienstige onderwerpen ⁸⁾. Hoe zou het anders kunnen zijn? vraagt Tyrrell. Alle vraagstukken zijn immers uitgemaakt? Zeg den leek, zooals de encykliëk Pascendi doet, dat zijn godsdienstig denken niets bijdraagt om het Christelijke geloof beter te doorgronden; dat hij zich

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 45 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 121. ³⁾ *Medievalism*, p. 127. ⁴⁾ *Ib.*, p. 69. ⁵⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 211. ⁶⁾ *Ib.*, p. 365. ⁷⁾ *Ib.*, p. 307. ⁸⁾ Mercier, *Lettre*, achter *Medievalism*, p. 205.

niet heeft te bemoeien met een onderwerp dat uitsluitend de bisschoppen of liever den paus aangaat; zeg hem daarenboven, dat er geen werkelijke vooruitgang is in godsdienstige kennis; dat de volledige Katholieke waarheid eens voor al is vastgesteld twee duizend jaren geleden en bewaard wordt in de geheime archieven van het Vatikaan; dat onzekerheden niet opgelost behoeven te worden door inspanning van het verstand, maar eenvoudig door het raadplegen dier archieven; waarom in 's hemels naam zou hij zijn hoofd meer afmatten met godsdienstige vragen dan met de verdere ontwikkeling van de tafels van vermenigvuldiging? ¹⁾ Hier en elders blijkt, dat Tyrrell behalve Schell ook Döllinger gelezen heeft.

Tyrrell maakt groot onderscheid tusschen het ware Katholicisme dat eene levende werkelijkheid is, en de theologische systematische beschrijving van het Katholicisme die er dikwijls mede verward wordt, en te vinden is in de gangbare handboeken der Apologetiek. De laatste, de systematische beschrijving (niet het Katholicisme zelf), is stervende, ja dood, en wacht slechts om begraven te worden ²⁾.

In het algemeen is Tyrrell slecht te spreken zoowel over de theologie als over de geestelijkheid, voorzoover deze haar gezag misbruikte. Met een beroep op Markus XVI, vs. 16 en Matth. XVIII, vs. 17 beweert Mercier: „De bisschoppen zijn de opvolgers der Apostelen; de geloovigen moeten naar hen hooren op straffe van eeuwige verdoemenis” ³⁾. Tyrrell daarentegen zegt: „Er is geen schaduw van een bewijs voor, dat Christus op straffe van eeuwige verdoemenis iemand theologische stellingen zou opgelegd hebben”. Dit riekt volgens hem naar de Inquisitie. „Heeft Christus, de vriend van heidenen en tollenen, hen aangewezen voor het eeuwige vuur wegens hunne onrechtzinnigheid? Heeft hij, als Tertullianus, zich verheugd in het vooruitzicht de ongeloovigen gestraft te zien in de folteringen van de hel?” „Dit is niet de geest van Christus, maar van hen die hunne mede-Christenen hebben gehaat, verbrand en op de pijnbank gelegd, in den naam der theologische rechtzinnigheid” ⁴⁾. De samenwerking van de hedendaagsche aanhangers der scholastieke theologie beteekent volgens hem niets anders dan dat „professoren worden afgezet, dat aan predikers het zwijgen wordt opgelegd, boeken en geschriften worden onderdrukt” ⁵⁾.

Mercier heeft verklaard: „De Kerk, eene bovennatuurlijke vereeniging, is door eene macht buiten haar ingesteld, en

¹⁾ *Medievalism*, p. 31. ²⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 74. ³⁾ Mercier, *Lettre*, p. 204. ⁴⁾ *Medievalism*, p. 46. ⁵⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 352.

moet door hare leden worden aanvaard met de inrichting die zij van haren goddelijken stichter ontvangen heeft" ¹⁾. „Dus", zegt Tyrrell, „de Kerk is volgens Mercier niet gegroeid en heeft zich niet ontwikkeld van binnen uit, zooals een natuurlijk organisme, krachtens een inwonend levensbeginsel. Neen, zij werd op een oogenblik geschapen als eene absolute alleenheerschappij, met haren paus, hare bisschoppen, priesters, diakenen, dogma's, sacramenten en verdere instellingen. Gelijk de Adam van Genesis sprong zij te voorschijn uit het stof, met volledige vormen en rijp naar lichaam en ziel" ²⁾. Tyrrell en de zijnen huldigen eene andere meening. „Zij achten zich bevrijd van de voorstelling van een uitwendig God, die van buiten op de menschen zou werken. Zij willen God zoeken in de menschheid of liever in het geweten. Dit heeft ook beteekenis voor hunne waardeering van de hiërarchie". „Een gezag", aldus Tyrrell, „voor welks gebruik of misbruik de drager slechts verantwoordingschuldig zou zijn aan een afwezig, uitwendig God, eene rechtbank, op oneindigen afstand verwijderd, bestaat niet" ³⁾.

Onomwonden gewaagt Tyrrell van het „lange en smerige hoofdstuk in de kerkgeschiedenis dat handelt over schandalen onder de geestelijkheid, de uitwassen van geldgierigheid, aanmatiging en losbandigheid onder de dienaars van het heiligdom. Deze dingen te verbloemen zou behooren tot het slechtste soort van priestervereering of sacerdotalisme. De kennis van dit bederf der officiële hiërarchie herinnert ons, dat er ook eene onzichtbare, geestelijke hiërarchie bestaat, en behoedt ons voor de afgodische vereering van menschen" ⁴⁾.

De onbeperkte alleenheerschappij brengt vele verkeerdheden mede. „Onderdrukking wordt beantwoord met steelsche ontduiking; wantrouwen en dubbelhartigheid in de regeerders roepen dezelfde eigenschappen te voorschijn bij de onderdanen. Wij zijn er op voorbereid deze ellende te ontmoeten in den staat, welks doeleinden, zooals ieder weet, aardsch en tijdelijk zijn. Maar wij verwachten niet de Kerk van Christus bestuurd te vinden naar methodes die behooren bij de hondsche vormen van Oostersch despotisme, en die het onmogelijk maken het woord van iemand die in de Kerk eene waardigheid bekleedt te vertrouwen. Misschien spreekt hij immers wel met een geestelijk voorbehoud, misschien liegt hij boudweg met de vrijmoedigheid van een diplomaat, en dit alles in den naam van Christus en in het belang der Chris-

¹⁾ Mercier, *Lettre*, p. 102. ²⁾ *Medievalism*, p. 137. ³⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 370 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 49 seq.

tenheid" ¹⁾. Het bestaan van priesters die eene geheel verkeerde opvatting hebben van hunne macht en hun gezag, is steeds een gevaar. „Wildemendengroeidier opvatting nagaan van het begin af en opklimmen tot den Apostolischen tijd, dan zou men de laatste vezels kunnen blootleggen van een boosaardigen kanker, die onophoudelijk de kracht der Christenheid heeft ondermijnd, eeuw in eeuw uit" ²⁾.

Een zeer groot kwaad is volgens Tyrrell de wijd verspreide onwaarachtigheid onder de geestelijkheid. „Het vraagstuk: Medievalisme of Modernisme, is niet zoozeer een vraagstuk van waarheid, maar van waarachtigheid". „De diepste oorzaak is gelegen in de dwaling van het Medievalisme, dat het gezag eener goddelijke Openbaring zou toekomen aan eene massa onhoudbare historische en wetenschappelijke beweringen". „Verbied aan de menschen hierop kritiek te oefenen; verplicht hen tegen alle teksten, feiten en oorkonden in zulke vooropgestelde waarheden te verdedigen; het gevolg zal zijn wat het is geweest — eene diepe innerlijke twijfelzucht; afwezigheid van eene zelfstandige overtuiging; bereidheid om op bevel te denken dat wit zwart is". „Voeg daarbij de ontzenuwende, ontaarde casuïstiek op den kansel en in den biechtstoel, die niet moede wordt met nadruk te verzekeren, dat onwaarachtigheid maar eene vergefelijke zonde is". „De Modernisten zullen tevergeefs zich inspannen, als zij niet eerst werken voor de verbreiding van meer waarachtigheid. Wat zou het baten een vuur te stoken van al onze vervalschte geschiedverhalen, onze verzonnen dekretalen, onze onechte relieken; waartoe zou het dienen zwermen van leugens uit te roeien, als de geest die ze uitbroedt voortbestaat? De eenige onfeilbare gids der waarheid is de geest der waarachtigheid. Eerst als de wereld leert op Rome te zien als op het tehuis der waarachtigheid, zal zij er op staren als op een burcht der waarheid" ³⁾.

Bijzonder stout schijnt Tyrrell's bewering, dat de Kerk dwalen kan en gedwaald heeft in theologische, wetenschappelijke en praktische zaken. Iets anders te verwachten zou volgens hem hetzelfde zijn als eene aaneenschakeling van wonderen te verwachten ⁴⁾.

Tyrrell moge op kerkelijk terrein democratisch gezind zijn, zooals nog later blijken zal, toch wil hij zich niet richten naar de menigte of het grootste aantal. Hij wil ernstig rekening houden met het volk (people), maar niet met de onderste

¹⁾ *Medievalism*, p. 180. ²⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 365. ³⁾ *Medievalism*, p. 179—182; vergel. *Scylla and Charybdis*, p. 10. ⁴⁾ *Ib.*, p. 300.

lagen daarvan (populace). „De invloed der menigte”, zegt hij, „leidt die niet steeds naar beneden of achterwaarts? Toch handelen sommigen alsof de Kerk hierin een vasten standaard bezat, eene wet, opgelegd door pausen en conciliën, tot schade van de individualiteit en de beschaving. Zij beroepen er zich op dat eene vereering, een geloof, een vroom gebruik onder het volk wijd verbreid zijn, en putten hieruit het bewijs dat deze dingen gegrond zijn” ¹⁾).

Ook omtrent het gezag der conciliën maakt Tyrrell een belangrijk voorbehoud. In de eerste plaats leert hij dat uitspraken van conciliën geen uitbreiding bevatten van de Openbaring, maar dat zij de Openbaring slechts bevestigen, er een schild voor vormen. En ten tweede: als uitkomsten van godgeleerd denken binden zij het verstand, gelijk andere wetenschappelijke gevolgtrekkingen, voorzooover zij op de juiste wijze gedemonstreerd zijn ²⁾. Dit „voorzoover” ontnemt aan het gezegde een groot deel van zijne kracht.

De Jezuïet Lebreton, Tyrrell's voormalige ordes-genoot, daarna zijn bestrijder, zegt: „Wij zullen medegaan met de stellingen die de Kerk formuleert, in de mate waarin zij het verlangt en in den zin dien zij er aan geeft”. Tyrrell: „Deze stelregel is niet zoo eenvoudig als men denkt. Als dit zoo was, zou men den steeds afwisselenden strijd tusschen het dogma en de rede moeilijk kunnen verklaren. Beschouwt men dien uit het juiste oogpunt, dan is er niets ergerlijks in. Maar de Kerk zou den grootsten aanstoot geven, als zij boogde op onfeilbaarheid op het gebied der wetenschap en ons geloof onafscheidelijk verbond aan hare leerstellige uitspraken”. Hij herinnert er aan, dat ook volgens de Jezuïeten de theologische redeneering, waarop een concilie zijne gevolgtrekking grondt, aan de onfeilbaarheid van die gevolgtrekking geen deel heeft ³⁾. En nog eens: De leerende taak der Kerk bestaat volgens Tyrrell enkel „in de onveranderde bewaring van de Apostolische Openbaring; bijgevolg bezitten hare dogmatische beslissingen wel eene beschermende, maar geen wetenschappelijke of wijsgeerige onfeilbaarheid” ⁴⁾.

Op de Athanasiaansche geloofsbelijdenis wordt door Tyrrell eene onveriddelijke kritiek geoefend. Inzonderheid toont hij aan, dat de theologische categorieën Persoon, Natuur, Substantie, Eenheid, enz. voor zeer verschillende uitlegging vatbaar zijn ⁵⁾. Voor den leek is dit niets. Hij kan volstaan met een „kolenbranders-geloof”. Maar voor geschoolde godgeleerden,

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 259. ²⁾ *Ib.*, p. 308. ³⁾ *Ib.*, p. 330. ⁴⁾ *Ib.*, p. 354. ⁵⁾ *Ib.*, p. 338—345.

zooals Tyrrell en zijne bestrijders? Zijn de theologische categorieën van het Athanasianum een voorwerp van geloof? „Dan kan ook ons geloof slechts een kolenbranders-geloof wezen, geloof in het geloof van anderen; en daar dit voor ons godgeleerden onvoldoende is, zullen wij ongetwijfeld voor eeuwig vergaan”¹⁾. Men ziet dat de ironie Tyrrell niet vreemd is.

De liberale theologie, aldus Tyrrell, acht zich niet noodzakelijk gedrongen het geloof in het wonder en het bovennatuurlijke te verwerpen, maar zij stelt het terzijde; zij werkt slechts de gevolgtrekkingen uit van moderne wetenschappelijke vooronderstellingen, en past de kritische methode toe op den godsdienst²⁾. Zij verwacht een nieuwen godsdienst. „Gelijk het Jodendom, en gelijk iedere groote godsdienst, beschouwt het Christendom zichzelf als den laatsten, den universeelen. Dit is echter eene ijdele inbeelding. Want na eene reeks van vervormingen, die slechts met elkander overeenkomen als deelen van hetzelfde proces, moet het Christendom sterven om weder te herrijzen en te leven in een anderen vorm”³⁾. „Niemand kan beweren dat de Apostolische Openbaring voorgoed de laatste was in dien zin, dat een andere Christus, eene andere Menschwording, ondenkbaar ware”⁴⁾. Tyrrell vreest op godsdienstig gebied zelfs geen revolutie. Wij mogen verwachten, zegt hij, dat ook de hoogere wereld hare Newton's heeft, hare ontdekkers, die in staat zijn onze vroegere voorstelling van de hoogere wereld te revolutionneeren en op betere grondslagen op te bouwen⁵⁾. Zulk eene revolutie kon soms noodig zijn⁶⁾.

Als Schell, erkent hij de voordeelen van eene liturgie in de landstaal⁷⁾.

In gloeiende bewoordingen spreekt Tyrrell kardinaal Mercier als vertegenwoordiger van het Medievalisme aldus aan: „Laat mij dan met U pleiten in den naam van godsdienst en menscheid. De wereld, aan welke Gij geroepen zijt het Evangelie te brengen, is alreede ontglipt aan Uwe hand. Gij hebt niets om haar vast te houden. Noch hare verstandelijke noch hare zedekundige noch hare maatschappelijke noch hare staatkundige denkbelden zijn de Uwe. Indien zij nog eenig belang in U stelt, is het als in een middeleeuwschen bouwval, waarin geen mensch die bij zinnen is beschutting zal zoeken voor den storm. Zij is U reeds lang voorbijgegaan; en indien zij nog voor een oogenblik op U terugziet, ge-

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 340. ²⁾ *Ib.*, p. 129. ³⁾ *Ib.*, p. 129. ⁴⁾ *Ib.*, p. 295. ⁵⁾ *Ib.*, p. 182 seq. ⁶⁾ *Ib.*, p. 13. ⁷⁾ *Ib.*, p. 34.

schiedt dit wegens de bewering van het Modernisme, dat het medegaat met den tijd, Uw geruchtmakend alarmgeroep daartegenin. Wat beteekent dit gedruisch, vraagt zij, in het huishouden van den Dood? De tijden zijn in barensweeën van eene nieuwe wereld, welker kenmerken moeilijk te raden zijn uit de duistere verschijnselen die hare komst aankondigen. Maar zeker zullen het niet de vormen zijn van de dertiende of zestiende eeuw, waaraan Gij de zaak van het Katholieke Christendom voor altijd zoudt willen vastknoopen".

„Meent Gij”, zoo gaat Tyrrell voort, „dat die komende wereld luisteren zal naar eene Kerk, die zich heeft vereenzelvigd niet enkel met de wijsbegeerte en de theologie van een dood verleden, maar met den zedelijken standaard en de opvattingen, die casuïsten als Gury en zijns gelijken ontwikkeld hebben tot diep onzedelijke gevolgtrekkingen? Zullen de menschen voortgaan de schoonste vrucht van het Christendom te zien in eene heiligheid, die wordt afgemeten naar ekstasen, stuip-trekkingen, stigmata en al de symptomen van psychische afwijkingen; of in vergedreven zelfkastijding, die niets te maken heeft met zelfbeheersching of zelfverloochening, maar voortvloeit uit een Manicheesch dualisme? Zullen zij er in toestemmen aan eene voorwaardelijke deugd als gehoorzaamheid den hoogsten rang toe te kennen, die immers slechts toekomt aan altijd geldende deugden als oprechtheid en liefde? Zullen zij gedwongen kunnen worden om te blijven bij Uwe middeleeuwsche begrippen van gezag? Bij Uwe bestuur-methodes, die uitgaan van een onverzoenlijken strijd tusschen regeerders en geregeerden? Houdt Gij U niet staande door vrees en eigenbelang? Is Uw hoofdstelregel niet: ver-deel en heersch? Meent Gij dat een bondgenootschap met al de afgeleefde steunpilaren van het absolutisme, gekroonde en ongekroonde, U in staat zal stellen om stand te houden tegen de maatschappelijke omwenteling die op ons afkomt met de langzame, onwederstaanbare kracht van een gletscher, zonder mededoogen alles opruimende dat hem in den weg komt? Denkt Gij, wijl deze of gene socialistische theorie onpraktisch is, dat de geheele beweging op niets zal uitloopen? dat de scholastieke encykliken van Leo XIII het vraagstuk hebben opgelost?”

Tyrrell wordt niet moede de buitensporige verheffing van het pausdom te bestrijden. Hij doet dit in het laatste opstel van zijn „Door Scylla en Charybdis”, getiteld: „Van den hemel of uit de menschen”; maar nog meer in zijn „Medievalism”.

De overdrijving in de leer der pauselijke onfeilbaarheid loopt volgens hem, evengood als de Protestantsche leer, uit op het zuiverste individualisme. „Elke uitlegging van de pauselijke onfeilbaarheid die het orgaan der Katholieke waarheid vindt in het wonderbaarlijk geleide brein van een enkel man; die de beteekenis van de ervaring en het nadenken der geheele Kerk tot niets herleidt, verwoest het ware wezen van het Katholicisme, ten gunste van een militair diktatorschap dat de apotheose is van het individualisme" ¹⁾. „Van oudsher heeft in de Roomsche gemeenschap eene scherpe wrijving bestaan tusschen een Caesaristisch streven en het Katholicisme; maar nooit is deze strijd beslecht of zal hij beslecht worden ten gunste van het eerste" ²⁾. Wel had de opvatting van het pauselijke gezag die aan het keizerschap ontleend was, een veel te grooten invloed gehad ³⁾.

Erkent de paus dat hij verantwoordelijk is aan de dienaren Gods, collectief genomen? ⁴⁾ Maar als zijn gezag niet rust op democratischen grondslag, is het volgens Tyrrell geoordeeld. Eén ding is zeker, dat voor de geslachten der naaste toekomst eene andere opvatting van gezag ondenkbaar is; dat, indien het gezag van pausen, conciliën en bisschoppen niet kan worden uitgelegd in dien zin, het onherroepelijk gedoemd is tot het lot der godgeleerde stelsels uit de kindsheid van het menschelijk geslacht ⁵⁾. Dit in het genoemde stuk: „From heaven or of men". In „Medievalism" worden deze dingen in uitgebreider, soms in scherper vorm herhaald. Anders dan Loisy erkent Tyrrell, dat het middeleeuwsche pausdom er naar gestreefd heeft een nieuw keizerschap te wezen. „Christus zeide: Wie de meeste onder u wil zijn, zij aller dienaar. De Zoon des menschen is niet gekomen om gediend te worden, maar om te dienen. Twijfelt gij er een oogenblik aan, dat de soort van regeering die hier veroordeeld wordt, de regeering is van den Romeinschen Caesar, wiens aanspraken en methodes in haar geheel door de pausen der Middeleeuwen en hunne opvolgers werden overgenomen?" Toch gaan zij voort met uitgezochte ironie zichzelf tegelijkertijd „bisschop der bisschoppen" en „knecht der knechten Gods" te noemen ⁶⁾.

Is de bevrijding der wetenschap aan het pausdom te danken? Neen. De tegenpartij stoft er op, dat de Kerk de natuurwetenschap vrijlaat. „Zelfs den vrijdenkers zijn wij vooruit", beweert men. „Ja", zegt Tyrrell, „maar wie veroverde

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 355. ²⁾ *Ib.*, p. 359. ³⁾ *Ib.*, p. 380. ⁴⁾ *Ib.*, p. 375 seq. ⁵⁾ *Ib.*, p. 381 seq. ⁶⁾ *Medievalism*, p. 140 seq.

voor u die vrijheid en tot welken prijs? Was het de Kerk? Waren het de godgeleerden? Of waren zij het die door de godgeleerden altijd zijn vervolgd? Zij, door wie op hunne beurt de godgeleerdheid steeds weder met harde klappen op de vlucht werd gedreven, totdat zij zich gedoemd zag tot een makkend stilzwijgen? Hebben wij het te danken aan eene verandering van beginsel aan de zijde der theologie, of aan een verlies van macht? Bij de Protestanten is de vrijlating der natuurwetenschap inderdaad voor een groot deel toe te schrijven aan eene verandering van beginsel, maar bij de pausen niet" ¹⁾).

Sommige besluiten van het Vatikaansche concilie wekken den schijn en worden dan ook uitgelegd alsof de paus bisschoppelijke jurisdictie had in ieder bisdom. Tyrrell komt met kracht hiertegen op ²⁾. Vroeger was de bisschop de bekleeder der hoogste kerkelijke waardigheid in zijn bisdom. Aan geen anderen waardigheidsbekleeder was hij verantwoording schuldig, alleen aan de universeele Kerk, wier orgaan hij was. Maar nu de nieuwere theologie de universeele Kerk heeft samengevat in één middelpunt, nl. in den persoon van den paus, hebben wij een soort van dubbel episkopaat in ieder bisdom: den bisschop van Rome en den plaatselijken bisschop, terwijl de laatste enkel een afgevaardigde of vicaris-generaal van den eerste schijnt. Van dit stelsel is geen spoor te vinden in de eerste zes eeuwen van de geschiedenis der Kerk ³⁾. (Men erkent hier en elders den invloed van Döllinger.)

Tyrrell is dan ook niet van meening, dat men dit reeds als geldend recht heeft te erkennen. Wel hebben de Absolutisten op het Vatikaansche concilie getracht het daarheen te leiden, maar die toeleg is mislukt. Bisschop Strossmayer verklaarde dat, wat betreft de bedoelingen der Absolutisten, de Vatikaansche besluiten het papier niet waard zijn waarop zij zijn geschreven, en dat zij er niet in geslaagd zijn de Roomsche kerk in eene ketterij te storten ⁴⁾.

Een hechteren grondslag voor de kerkleer dan de uitspraken van pausen en conciliën vormt naar Tyrrell's meening het collectieve bewustzijn van alle geloovigen tezamen — eene uitdrukking, die hij bij herhaling bezigt. „Gij verzekert ons”, aldus Tyrrell tot Mercier, „dat Christus al zijne macht gaf niet aan de geheele Kerk gezamenlijk, maar aan de Apostelen en hunne opvolgers, de bisschoppen die staan in eenigheid met den paus. Voor een oogenblik vergeet Gij, dat ieder Christen

¹⁾ *Medievalism*, p. 126. ²⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 358. ³⁾ *Medievalism*, p. 61. ⁴⁾ *Ib.*, p. 86 seq.

het grootste van alle sacramenten kan toedienen, nl. den Doop; om niet te spreken van het sacrament des huwelijks. Gij zegt, dat alleen het episkopaat dat in eenigheid met den paus staat het recht heeft de Openbaring ambtshalve uit te leggen. Indien Gij bedoelt dat het hunne taak is te verzamelen, te formuleeren en te verkondigen de gewijde traditie die leeft in het collectieve bewustzijn der geheele Kerk, der leerende en der onderwijzende, in de leeken en de geestelijken, dan is dat wat iedere trouwe Katholiek belijdt. Indien Gij echter meent dat de traditie enkel leeft in het collectieve bewustzijn der bisschoppen of, nog erger (wat Gij ongetwijfeld meent), enkel in het bewustzijn van den paus, dan is Uwe meening verworpen door al de kerken van het Oosten, en werd zij in het Westen hevig betwist, totdat zij in 1870, in schijn, maar niet werkelijk, werd goedgekeurd door het Vatikaansche concilie" ¹⁾). Met bitter sarkasme herinnert Tyrrell aan het woord van Pius IX: „La tradizione son io", naar het model van het „L'état, c'est moi" ²⁾).

Er bestaat, zegt Tyrrell, eene steeds krachtiger neiging om aan te nemen, dat de paus in zaken van tucht en regeering geen kwaad kan doen en verheven is boven kritiek. Is de consequentie niet, dat men hem als een heilige gaat vereeren? Christus zegt: „Wat gij zult binden op de aarde, zal gebonden zijn in den hemel". „Gij legt dit uit, alsof hier een rechterlijk, geen geestelijk gezag werd toegekend. Moet Gij niet verder gaan en belijden, dat God des pausen plaatsbekleeder is in den hemel, de lijdelijk gehoorzame uitvoerder van zijn wil?" ³⁾

Het bovenstaande zou geschreven kunnen zijn door iemand met sterke Protestantische neigingen. Doch Tyrrell zelf acht zich van het Protestantisme ver verwijderd. Mercier heeft geschreven, dat volgens het Modernisme het godsdienstig gemoed de reden voor zijn geloof en het voorwerp daarvan enkel in zichzelf moet zoeken; het komt dus neder op eene ontkenning van het gezag der Kerk op het gebied der leer ⁴⁾. Tyrrell maakt hieruit op, dat Mercier geen enkel werk van een Modernist van beteekenis ernstig heeft bestudeerd. Anders had hij de Modernisten niet kunnen afschilderen als zuivere individualisten. Tyrrell's opvatting is, dat de Katholieke waarheid de vrucht is van de collectieve godsdienstige ervaring en van het collectieve nadenken van de geheele Kerk; en dat zij wordt vertolkt, geformuleerd en opgelegd door de officiële hiërarchie. Maar de kardinaal stelt als een

¹⁾ *Medievalism*, p. 52 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 55. ³⁾ *Ib.*, p. 70. ⁴⁾ *Ib.*, p. 70.

uitersten vorm van Protestantisme voor, wat in zijn wezen de Katholieke opvatting is van godsdienst, als een collectief leven, denken en gevoelen ¹⁾. Verwerpt Tyrrell het Protestant-sche individualisme, hij waarschuwt tegen een ander individualisme, dat hij ziet in de nieuwste opvatting van het pausdom. Hij bestrijdt zoowel het eene dat ieder tot zijn eigen wetgever maakt als het andere dat het particuliere gevoelen van één oplegt aan de rest. „Het doel van de godgeleerde partij waarin Uwe Eminentie kennelijk haar vertrouwen stelt, is, de onopgevoede en halfopgevoede schare te overtuigen, dat er geen andere keus bestaat dan tusschen deze beide individualismen. Doch de ware tegenstelling van het Protestantsche individualisme is, Eminentie, het echte Katholicisme, de onderwerping van het gevoelen van het individu aan het gezamenlijke verstand van de Kerk. U had evenwel op U genomen te bewijzen, dat ik een Protestant moest zijn omdat ik geen Ultramontaan ben” ²⁾. „U verbeeldt zich dat een zuiver subjectivisme het kenmerk is van het Modernisme en dat het in het Protestantisme zijn oorsprong vindt. Maar het bedoelde subjectivisme wordt door beide verworpen. Een zekeren objectieven geloofsregel hebben, naast de persoonlijke aanvaarding en vertolking daarvan, het Protestantisme, het Katholicisme en het Ultramontanisme. Slechts is de aard van den geloofsregel verschillend: voor de Protestanten is het de Bijbel; voor de Katholieken is het de Kerk met inbegrip van den paus; voor de Ultramontanen is het de paus met uitsluiting van de Kerk” ³⁾. „Uwe Eminentie tracht Protestantisme en Modernisme te vereenzelvigen, en verraadt daardoor dat zij noch het een noch het ander begrijpt” ⁴⁾.

De Modernist ziet het wezen van het Christendom niet in een of twee beginselen die zich inderdaad onveranderd wisten te handhaven, welke wilde uitwassen er ook overheen groeiden. Dit wezen komt echter allengs duidelijker te voorschijn door de uitbreiding en toepassing van deze normatieve beginselen, door de vereeniging daarvan met alwat goed en waar is in het proces der menschelijke ontwikkeling. Het bestaat niet enkel in het zuurdeeg maar in de geheele massa die gezuurd wordt, en groeit van eeuw tot eeuw. In zooverre stemt de Modernist overeen met den Medievalist tegen den Protestant. Maar hij gelooft niet dat het proces is blijven stilstaan in de dertiende eeuw, en is daarom trouwer aan het Katholieke beginsel. Slechts erkent hij, dat eene dubbele ontwikkeling

¹⁾ *Medievalism*, p. 36. ²⁾ *Ib.*, p. 38. ³⁾ *Ib.*, p. 98. ⁴⁾ *Ib.*, p. 98.

plaats grijpt zoowel van goed als van kwaad. Wat de Hervormers met hun schemerachtig geschiedkundig licht nog niet konden opmerken, ziet hij duidelijk: nl. dat het onkruid gelijktijdig gezaaid is met de tarwe; dat het voortdurend gezaaid wordt; en dat, als de tarwe is opgewassen, het onkruid van den Apostolischen tijd af evenzeer is gegroeid ¹⁾).

Tyrrell's ideaal zou zijn trouw aan de oude beginselen der Katholieke traditie, en een daarmee verbonden vasthouden aan de strengste eischen van wetenschappelijke waarheid en zedelijke waarachtigheid ²⁾. Zeer velen zijn reeds met het eerste tevreden. Waaruit is die trouw aan het oude Katholicisme zonder meer te verklaren? Moet men het zoeken in de langzame suggestie die uitgaat van godsdienstige praktijken? Wordt het opgehelderd door de liefde die men koestert voor zijne pleegmoeder, ook al is zij oud en blind? Komt het doordat men van de Kerk een weldadigen, zedelijken en godsdienstigen invloed heeft ondergaan en dit zonder kritiek heeft aangezien voor een bewijs van haar bovennatuurlijk karakter? Tyrrell is geneigd deze vragen bevestigend te beantwoorden ³⁾.

Wat het individualisme betreft, niet in alle opzichten wordt het door Tyrrell veroordeeld. Men kan ook te veel nadruk leggen op de ongenoegzaamheid der afzonderlijke ziel en hare noodwendige afhankelijkheid van een gezag, te veel waarde toekennen aan de vereenigde ervaring van voorbijgegangene geslachten, als opgezameld in meeningen, geloofsartikelen en overleveringen. De lezing van Delehaye's „*Les légendes hagiographiques*” (Bruxelles, 1905) en van Le Bon's „*Psychologie des foules*” is geschikt om ons er van te overtuigen, dat de invloed der populaire overlevering dikwijls meer kwaad schept dan goed, meer duisternis brengt dan licht. Daarom zou men er toe kunnen komen om het oor te leenen aan het individualisme ⁴⁾. Tyrrell is doodsbang van de „Christelijke menigte” (populace or crowd), die hij streng onderscheiden wil hebben van het „Christelijke volk”. De Christelijke maatschappij is te verdeelen in twee groepen: de vooruitstrevende handelende partij en de stilstaande (Amerikanisme). Door den invloed nu der handelende en vooruitstrevende minderheid moet de ziel der menigte (crowd mind) langzamerhand worden opgevoed en omhooggebeurd. Hier is eene taak voor eene officiële groep van opvoeders,

¹⁾ *Medievalism*, p. 148 seq. ²⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 10. ³⁾ *Ib.*, p. 15.
⁴⁾ *Ib.*, p. 15 seq.

die met gezag bekleed zijn. Als wij dus optreden tegen het individualisme in geloofszaken ten gunste van kerkelijke eenstemmigheid en overlevering, moeten wij niet uitgaan van de overlevering der menigte maar van die der officiële groep van opvoeders. En als wij ten gunste van eenig gebruik of geloof ons beroepen op de populariteit daarvan, moeten wij in het oog houden of de oorsprong dier populariteit van boven is dan wel van beneden ¹⁾. De zielkundige eigenschappen der menigte staan toch nog ver beneden die van ieder individu afzonderlijk. En wij zinken zelf in die menigte weg, als ons geloof niets anders is dan geloof in het geloof van anderen ²⁾.

De grootste waarde hecht Tyrrell aan de Openbaring in het Apostolische tijdvak. De inhoud en de beteekenis daarvan zijn volgens hem door de eeuwen heen onveranderd gebleven. Daarin is de Christelijke leer volgens hem vervat voor alle tijden, ook voor den onzen. Hij wijst op het heilig ontzag waarmede de Christenheid die Apostolische Openbaring behoeft heeft voor wijziging of ontwikkeling van welken aard ook, terwijl zij nieuwigheid steeds gelijkgesteld heeft met ketterij. Instinctmatig heeft de Kerk gevoeld, dat de waarheid dier Openbaring niet de vrucht is van godgeleerd onderzoek, maar dat zij berust op feiten, op de ervaring. Het is de indruk of de zichtbare stempel dien Jezus gedrukt heeft op den zielkundigen toestand van een geslacht dat hem had gekend, gezien en aangeraakt; dat door hem voor God geplaatst was, van aangezicht tot aangezicht ³⁾. „De Openbaring aan de Apostelen was klassiek voor immer, en normatief als de proefsteen waarmede alle geesten en openbaringen in de Kerk beproefd moeten worden. Eene fontein kan nimmer hooger klimmen dan haar oorsprong. De golven die zich kronkelen rondom de plaats waar de steen in het water geworpen is kunnen nooit hooger komen dan de eerste golf, deze zelfs niet evenaren. Zoo staan de openbaringen van later eeuwen tot die van den Apostolischen tijd: het zijn als de studiën van navolgers vergeleken met de werken van den Grooten Meester” ⁴⁾. Ziende dat de Openbaring niet het werk is van opzettelijk onderzoek en nadenken, maar de geïnspireerde, zelfstandige en natuurlijke uitdrukking van den Goddelijken Geest in den mensch, hebben wij niet het recht eene ontwikkeling der Openbaring te verwachten die noodwendig het verleden in ongunstige verhouding zou brengen

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 262. ²⁾ *Ib.*, p. 256. ³⁾ *Ib.*, p. 291. ⁴⁾ *Ib.*, p. 292.

in vergelijking met het heden en de toekomst ¹⁾. Er is dus wel vooruitgang in godgeleerde bespiegeling en ontleding, maar niet in openbaring ²⁾.

Het geheele Modernisme beweegt zich volgens Tyrrell rondom de historische kritiek der Schrift. Handelende over Mercier's meening dat de geheele Kerk in eens geschapen zou zijn, spreekt hij den kardinaal aldus aan: „Uwe Eminentie is onbekend met het bestaan van de meest karakteristieke en belangrijke wetenschap van den dag: de historisch-kritische wetenschap. De geheele modernistische strijd beweegt zich rondom de toepassing daarvan op de H. Schrift en de Overlevering. U draait om het vraagstuk heen, wanneer U het Modernisme wil wederleggen met de bewering dat het al wederlegd is, en dat de plotselinge schepping van het tegenwoordige Roomsche stelsel mag worden beschouwd als toegegeven. Wel verre van onwedersprekelijk te zijn, wordt dit inzicht meer en meer onhoudbaar in het licht der historische kritiek. U onderstelt wel dat U met dit licht geen rekening behoeft te houden, omdat volgens U de Encykliëk er in geslaagd zou zijn het uit te blusschen. Deze meening zal echter geen aanhangers meer vinden; hare laatste verdedigers zullen in een of twee geslachten uitsterven. De Kerk daaraan vast te ankeren staat gelijk met het vastankeren van eene boot aan een walvisch. De walvisch zinkt, en de boot zinkt mede. In weinige jaren zal men haar even ongehooflijk achten als de geschiedenis van Eva en de slang of die van den Zondvloed” ³⁾.

Mercier heeft zich er over beklagd dat het Modernisme zulk eene aantrekkingskracht oefende op de Belgische jeugd ⁴⁾. Vanwaar komt dit? Ten deele hiervandaan, meent Mercier, dat men het parlementaire stelsel wil overbrengen op de Kerk. De revolutionnaire theorieën van J. J. Rousseau, uitgedrukt in de Verklaring der rechten van den mensch, van 1789, hebben onder de massa, volgens Mercier, de opvatting gewekt, dat het besturend gezag over een land bestaat uit de som van den wil van alle individuen der samenleving. De dragers van het gezag worden dan beschouwd als vertegenwoordigers, wier uitsluitende taak het zou zijn den wil hunner lastgevers te vertolken. Dit is de opvatting van het gezag, die Döllinger wenschte toe te passen op de bisschop-

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 324 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 292 seq. ³⁾ *Medievalism*, p. 137 seq. ⁴⁾ Mercier, *Lettre*, p. 200.

pen van het Vatikaansche concilie. Op zijne beurt, zegt Mercier, past Tyrrell haar toe op de bisschoppen en op de geloovigen, op geestelijken en leeken, terwijl hij voor de bisschoppen en zelfs voor den drager van het hoogste gezag, den paus, slechts het recht voorbehoudt om officiëel af te kondigen wat de verspreide leden der Christelijke familie gedacht en gevoeld hebben ¹⁾. Tyrrell laat die beschrijving van zijn standpunt voor Mercier's rekening. Maar van het gestelde vraagstuk huldigt hij eene geheel andere oplossing. Wat de Belgische jeugd aantrekt in de modernistische opvatting van het bestuur der Kerk is iets dat deze opvatting gemeen heeft niet met Rousseau, maar met het Evangelie van Jezus Christus en met de oude Katholieke traditie van het Oosten en Westen, bevestigd door de uitkomsten van de historisch-kritische methode die de Encykliëk heeft veroordeeld ²⁾.

Niet gemakkelijk is het vast te stellen, welke waarde Tyrrell hecht aan het licht der natuurlijke rede. Misschien moet de oorzaak hierin gezocht worden, dat hij er niet altijd op dezelfde wijze over gedacht heeft. Hij acht zich ver verwijderd van het rationalisme zoowel als van het „ethicisme“, maar niet van de mystiek ³⁾. De honger naar het mysterie moet zijns inziens niet worden bedwongen, maar eerder worden bevorderd als eene onmisbare voorwaarde voor de persoonlijke ontwikkeling. „Onze weetgierigheid te bepalen“, zegt hij, „tot hetgeen men wiskunstig zeker weten kan, zou fnuikend zijn voor alle geestelijke verlangens en zou slechts opvoeden in materialistische gevoelens zonder hooger doel. Het praktische materialisme toch is noodlottig voor elke begeerte naar een hooger leven dan het natuurlijke. Maar het najagen van het hoogste, het ware leven, zij het ook zonderdat het ooit bereikt wordt, is de verborgen wortel van den vooruitgang. Daarentegen zou het rationalisme, dat alle mysteriën als spinnewebben der ziel zou willen wegvagen, de wortels van allen vooruitgang doorsnijden“ ⁴⁾.

Het gezegde belet Tyrrell niet in gunstigen zin te spreken van de „natuurlijke theologie“. Openbaring beteekent kennis die wordt bijeengebracht op wonderdadige wijze of ten minste bovennatuurlijke of buitengewone wijze. Hare stof is van godsdienstigen aard en heeft betrekking op de andere wereld. De term „Openbaring“ wordt gebezigd in onderscheiding van de „natuurlijke theologie“, of van die kennis der goddelijke

¹⁾ Mercier, *Lettre*, p. 202 s. ²⁾ *Medievalism*, p. 141. ³⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 155. ⁴⁾ *Ib.*, p. 168 seq.

dingen, die verkregen wordt door nadenken over de natuurverschijnselen of over de wetten van beweging, leven en denken. Vordering in deze laatste hangt af van de uitgebreidheid der ervaring, gepaard aan wijsgeerige begaafdheid; maar de Openbaring kan volgens Tyrrell worden ontvangen door den eenvoudige en onwetende ¹⁾).

De godsdienstige aanleg des menschen is vatbaar voor tweeërlei onderricht: natuurlijk en bovennatuurlijk, of verworven en geopenbaard. In de werkelijkheid schijnt het licht dat van die twee bronnen uitgaat vereenigd; men kan ze bijna niet uiteenhouden ²⁾). Reeds bij de vroegste menschengeslachten treft men kinderlijke beginselen aan van een zeker soort van godsdienstige wijsbegeerte, die eenvoudig een voortbrengsel zijn van de natuurlijke rede. Ter andere zijde komen dan reeds openbaringen in den waren zin des woords voor, schilderijen van de andere wereld, gegeven door, in en met godsdienstige ervaring, ofschoon uitgedrukt met al de ruwheid van onbeschaafde zielen. Op dezen trap schijnen theologie en Openbaring nauwelijks van elkander te onderkennen; maar welbezien is toch het een aan den mensch geschonken zonder inspanning van zijne zijde, het ander is de gewilde vrucht van het gebruik zijner rede; het een hangt alleen af van de zedelijke gesteldheid, het ander van het verstandelijke vermogen ³⁾).

Kan er eene botsing ontstaan tusschen de Openbaring en het theologische of wetenschappelijke denken? Tegen de mogelijkheid daarvan pleegt men aan te voeren dat God, de oorsprong van alle waarheid, zichzelf niet kan tegenspreken. Gewoonlijk verstaat men de zaak zóó, dat God dezelfde waarheden uitgesproken zou hebben met twee verschillende stemmen, of in twee verschillende talen: op bovennatuurlijke wijze door Openbaring, op natuurlijke wijze door middel van 's menschen rede. Het springt in het oog dat in deze opvatting eene overtoligheid schuilt. Doch de geheele indruk verdwijnt, als wij bedenken dat Openbaring geen bewering is maar ervaring ⁴⁾). Lebreton, Tyrrell's bestrijder, heeft de stelling geopperd: „Het geloof is de vrije instemming van onzen geest met eene waarheid die door God geopenbaard is”. Hiermede kon Tyrrell zich vereenigen, mits men het aldus verstaat dat Openbaring als zoodanig tot ons komt, niet als eene godgeleerde bewijsvoering, maar als het Woord van God in de ziel en tot de ziel; dat hare dwingende kracht geenszins de dwingende

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 269 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 278. ³⁾ *Ib.*, p. 278. ⁴⁾ *Ib.*, p. 284 seq.

kracht is van de denkwetten; dat de vrijheid waarvan hier sprake is, niet is die van de vrije toestemming tot eene verstandelijke redeneering, maar die van het antwoord der ziel op de stem van haren Maker ¹⁾).

Hoe hoog Tyrrell overigens de natuurlijke rede stelt, komt wellicht het best uit, waar hij verzekert dat in conflicten tusschen dogma en rede het eerste altijd ongelijk heeft gehad. Hij verwijst slechts naar de voorbeelden, opeengestapeld in het bronnenwerk van Andrew White: „Warfare of science with theology” (New-York). Intusschen maakt Tyrrell hier eene verrassende wending. „Het is toch onmogelijk”, meent hij, „zulk eene lage opvatting van het gezag der Kerk te aanvaarden als in dit boek wordt voorgedragen, daar zij immers wordt afgeschilderd als worstelende met de rede op haar eigen terrein, uit welken strijd zij verslagen en onteerd te voorschijn komt. Doch hare zending is ook eene andere. Zij is, gelijk haar Meester, niet gezonden tot de wijzen en verstandigen, maar tot de kleinen. Hare roeping is praktisch, en haar methode is profetisch. Door den geest vertolkt zij den geest” ²⁾. Men bespeurt hier en elders den invloed van het Amerikanisme. Dit in acht nemende, wil Tyrrell vrede sluiten tusschen geloof en rede, door de gebieden, waarop het gezag en waarop de wetenschap heerscht, ieder op een afzonderlijk vlak te stellen, waardoor botsing onmogelijk wordt ³⁾).

Tyrrell zelf acht het voornaamste deel van zijn werk gelegen in de uiteenzetting van het verschil tusschen Openbaring, dogma en theologie ⁴⁾. Theologie is volgens hem altijd een struikelblok geweest voor den vooruitgang. „Kunnen wij”, vraagt hij, „als wij achterwaarts zien in de geschiedenis, zeggen dat de contrôle der wetenschap, uitgeoefend door de zoogenaamde geopenbaarde theologie, als een prikkel tot ontwikkeling heeft gewerkt of als een struikelblok? Kan men volhouden dat de wetenschap is gaan kwijnen, sedert zij die contrôle heeft afgeschud? Dat zij gestadig gedaald is van de 16de tot de 18de eeuw, maar bijzonder in Protestantsche landen? Kunnen wij beweren dat wat Uwe Eminentie zou noemen het onderricht der Kerk, opgelegd onder bedreiging met alle tijdelijke en eeuwige straffen, de ontdekkingen omtrent den aard en de geschiedenis van de wereld en van den mensch heeft verhaast? Heeft men niet juist in den naam der Openbaring het gansche gezag der Kerk over de gewetens

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 311 seq., 316. ²⁾ *Ib.*, p. 329. ³⁾ *Ib.*, p. 335. ⁴⁾ *Ib.*, p. 12, 13, 86, 200, 209, 228, 231.

in de weegschaal gelegd, nu tegen deze en dan tegen die wetenschap, om ze zoo mogelijk in de geboorte te smoren? Als de Kerk haren gang had mogen gaan, als de Rede niet geweigerd had langer naar haar te luisteren, zouden onze wetenschappelijke opvattingen die van den Bijbel zijn. Wij zouden dan nog gelooven: dat de wereld plat was of uitgehoud en niet bolvormig; dat nacht op nacht de sterren uithingen als lampen; dat de zon dag in dag uit zich rondbewoog over de aarde; dat de mensch slechts zes duizend jaren geleden geschapen was; dat zonsverduisteringen gevaarlijke wonderen waren; en dat alle rassen afstamden van de drie zonen van Noach. Dan zouden wij nog oude vrouwen verbranden op de beschuldiging van het booze oog of van verkeer met den Duivel; wij zouden gebed en duivelbanning aanwenden in plaats van medicijnen" ¹⁾).

De scholastieke theologie neemt aan, dat het voor waar houden van zekere historische gebeurtenissen en wijsgeerige categorieën onafscheidelijk is van het geloof; weshalve zij daarvoor altijd met hand en tand heeft gestreden. Ontwikkelde zich de wetenschap in een zin die niet strookte met hare lezing van wijsbegeerte en geschiedenis, dan werd zoodanige ontwikkeling als valsch veroordeeld ²⁾. De Kerk zelf is van ontwikkeling eerst gaan spreken na de Hervorming. Bij de bestrijding nl. van het Protestantisme was alles er op gericht aan te toonen: 1^o. dat de wezenlijke bestanddeelen der Katholieke leer reeds vervat waren in den Bijbel en de oudste overlevering; 2^o. dat de Kerk en niet het individu de genade-gave ontvangen had van eene onfeilbare vertolking daarvan met het oog op uitbreiding en toepassing. Slechts in dezen dialektischen zin (niet in dien der liberale theologie) werd ontwikkeling verdedigd als redelijk, noodzakelijk en van Godswege goedgekeurd ³⁾.

Het is Tyrrell's meening, dat theologie ook op wetenschappelijke wijze kan worden beoefend. In zooverre vormt zij een tak van de geestelijke wetenschappen. Het eeuwenoude conflict bestaat volgens hem niet tusschen wetenschap en theologie, maar tusschen wetenschap en dogmatische theologie. „Het woord „wetenschap”, zegt Tyrrell, „gebruiken wij niet in denzelfden zin als de naturalisten, die hunne geheele wijsbegeerte willen opbouwen op de natuurwetenschappen. Wij bezigen het slechts in den algemeenen zin van kennis, door de rede verkregen en gegrondvest op ervaring, zooals zij kan verworven worden door 's menschen

¹⁾ *Medievalism*, p. 125. ²⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 119. ³⁾ *Ib.*, p. 125.

natuurlijke vermogens (Schell); in tegenstelling met geopenbaarde kennis. In dezen zin sluit wetenschap ook zedekunde, metafysika en theologie in, evengoed als natuur- en wiskunde. Voorzoover theologie eene wetenschap is, kan er geen ander conflict met de rede opkomen dan er soms bestaat tusschen de eene wetenschap en de andere. Schijnt zich nog een conflict van anderen aard voor te doen, dan is dit enkel tusschen de wetenschap en die pseudo-wetenschap, welke wij dogmatische theologie noemen" ¹⁾). De Christelijke godsdienst, belichaamd in theologische, wijsgeerige en geschiedkundige opvattingen, werd de vijand van vooruitgang in kennis en beschaving ²⁾). Het bedenkelijke gevolg was: de zaak der wetenschappelijke waarheid werd vereenzelvigd met die van ongodsdienstigheid ³⁾). Geloof werd eene daad van verstandelijken zelfmoord ⁴⁾). De Christelijke Openbaring, zooals zij zich nu vertoont, is gekleed in theologische uitdrukkingen die behooren tot een voorbijgegaan stelsel van gedachten ⁵⁾). De Christelijke overlevering behelst ook eene geschiedenisconstructie, waarmede de moderne historische kritiek in botsing komt ⁶⁾). Historische feiten worden beschouwd als behoorende tot den inhoud der Christelijke Openbaring en moeten dus geloovig worden aangenomen ⁷⁾).

Men meene evenwel niet, dat Tyrrell bij voorkeur of uitsluitend eene nuchtere, verstandelijke behandeling van de geschiedenis bepleiten zou. Hij wil blijkbaar eene andere geschiedschrijving dan die stuk voor stuk bewijsgronden aandraagt. Zijne neiging is meer naar de synthetische dan naar de analytische methode.

„Er is”, zegt hij, „tweeërlei lezing van de geschiedenis: eene dogmatische, profetische of poëtische, en eene wetenschappelijke, kritische. De laatste houdt zich enkel bezig met de opeenvolging en den samenhang der gebeurtenissen. De eerste berust gedeeltelijk op divinatie. Zij vormt zich een beeld van hetgeen behoorde te gebeuren, geloovig aannemende, dat de Goddelijke wil de wortel en de inwonende oorzaak is van de gansche geschiedenis. Zij vertoont dan een proces, waardoor het ideaal, datgene wat behoorde te gebeuren, er tragsgewijze naar streeft zichzelf te verwezenlijken. Hoe beter men dit ideaal verstaat, des te minder feilen zullen de historische divinatie aankleven. Die godsdienstige lezing van de geschiedenis is belichaamd in de Christelijke traditie. De dwalingen en misgrepen van den profetischen geest van het

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 203 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 214. ³⁾ *Ib.*, p. 224. ⁴⁾ *Ib.*, p. 228. ⁵⁾ *Ib.*, p. 240. ⁶⁾ *Ib.*, p. 242. ⁷⁾ *Ib.*, p. 243.

individu worden uitgewischt door eene divinatie die uitgaat van den collectieven geest der geheele godsdienstige gemeenschap. Deze min of meer gezaghebbende divinatie kan men de „dogmatische” lezing der geschiedenis noemen, om haar te onderscheiden van die van het individu afzonderlijk. In weerwil van ernstig verschil, vertoont zij groote overeenkomst met de wijze waarop een kunstenaar of dramtist eene historische episode weergeeft. Wij zouden niet tot Shakespeare gaan om een betwist punt uit te maken betreffende de regeering van Richard II of Hendrik VIII. Toch aanvaarden wij zijne tooneelstukken als erkende geïdealiseerde voorstellingen van de feiten, met een dramatisch belang. De feiten worden ons niet verhaald zooals zij werkelijk plaats hadden, maar zooals zij moesten gebeurd zijn, wanneer de dramaturg de geschiedenis geleid had enkel met een dramatisch doel. De dichter, schilder of dramaturg weet echter zeer wel dat de geschiedenis niet in het belang van de kunst bestuurd wordt; dat hij van het aesthetische moeten niet mag overgaan tot het historische feit. Geheel anders is het echter op godsdienstig terrein. De man van godsdienstig geloof en godsdienstige hoop neemt terecht aan, dat de loop der gebeurtenissen ten laatste zich voegt naar de belangen van zedelijkheid en godsdienst, en dat hetgeen behoorde te geschieden hetzelfde is als wat geweest is en zijn zal. Hoe zuiverder zijn ideaal en hoe grondiger zijne kennis van de feiten, hoe zekerder hij zal wezen van zijne zaak ¹⁾. Voor de kennis van den mensch beveelt Schopenhauer terecht de poëzie aan boven de geschiedenis, de dramatische boven de kritische geschiedenisbehandeling ²⁾. Tyrrell's meening is dat de dogmatische lezing van de geschiedenis en de historisch-kritische elkander aanvullen ³⁾. Zij die de geschiedenis beschouwen als een bewijs van een zedelijk Albestuur kunnen wat de feitelijke waarheid (fact truth) betreft naïeve fouten begaan, en toch wat de ideale hoogere waarheid aangaat (ought-truth of ideal-truth) dichter bij de waarheid zijn dan de nauwkeurigste vaststelling der feiten ons brengen kan ⁴⁾.

Wel een bijzonderen geestestoestand, eene ongewone manier van denken verraadt Tyrrell in het volgende. Reeds heeft, zegt hij, de theologie veel toegegeven aan de kritiek. Toch zal de godgeleerde gerechtvaardigd zijn als hij er aan vasthoudt, dat de „profetische” lezing der geschiedenis in den grond overeenkomt met de feitelijke waarheid. Tusschen zulke geloofsartikelen als het bestaan en de kruisiging van

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 244, 248. ²⁾ *Ib.*, p. 250. ³⁾ *Ib.*, p. 249. ⁴⁾ *Ib.*, p. 251.

Christus aan den eenen kant en zijn zitten aan de rechterhand des Vaders aan den anderen kant liggen eenige andere in. Welke graad van feitelijke waarheid er aan toekomt, daarover kan men lang en bitter redetwisten. Maar wij kunnen verzekerd blijven, dat hunne godsdienstige waarde in den grond bestand is tegen alle aanvallen en dat zij organisch één zijn met eene geloofsbelijdenis, welker lezing van de geschiedenis in den grond overeenkomt zoowel met de feiten die in den tijd geschied zijn als met de aanwezige werkelijkheid ¹⁾). Als het dan schijnt dat wij zekere historische gebeurtenissen moeten beschouwen als onafscheidelijk van het wezen der Geloofsbelijdenis, laat ons in dat geval zorgvuldig onderscheiden tusschen het „wezen des Christendoms” en de beschrijving daarvan door een of anderen godgeleerde. Het stelsel van een afzonderlijk godgeleerde kan in duigen vallen door eene ontkenning die God op Zijn troon onaangestast laat: met den val toch van het stelsel van Ptolemaeus vielen de sterren niet van den hemel ²⁾). Ter eene zijde dus moet de Kerk altijd zelf uitmaken wat de hoofdinhoud is van hare „dogmatische” lezing der geschiedenis; ter andere zijde kan zij, juist omdat zij een historische godsdienst wil zijn, onmogelijk onverschillig wezen ten opzichte van de kritiek ³⁾). Men zal moeilijk kunnen beweren dat dit alles glashelder is. Het schijnt wel dat de schrijver met de eene hand geeft wat hij met de andere terugneemt. Misschien heeft hij eenige punten ook voor zichzelf nog niet tot klaarheid gebracht.

Duidelijker mag het volgende heeten, hierop nederkomende dat geloof behoort tot de zedelijke, niet tot de verstandelijke sfeer. Het is mogelijk, zegt hij, dat iemand met zijn verstand toestemt in al de apologetische en theologische leeringen der Kerk en toch geen grooter geloof heeft dan een hond ⁴⁾). Wij weten meer van theologie dan de apostel Petrus; maar hebben wij meer geloof? ⁵⁾ De hemelvaart van Christus en zijne nederdaling ter helle bevatten dezelfde aanschouwelijke voorstelling voor degenen die de oude kosmologie aannamen als voor ons die haar niet aannemen. Het verborgen voorwerp van geloof is hetzelfde, en de praktische godsdienstige gevolgen zijn dezelfde. Men moet echter die kosmologische opvattingen niet bindend maken voor het geloof ⁶⁾). Lebreton geeft bij zijne bestrijding te verstaan dat beschaafde personen met inbegrip van godgeleerden, tenzij zij hun wijsgeerig

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 251. ²⁾ *Ib.*, p. 252. ³⁾ *Ib.*, p. 253. ⁴⁾ *Ib.*, p. 315. ⁵⁾ *Ib.*, p. 325. ⁶⁾ *Ib.*, p. 327.

inzicht richten naar zekere Alexandrijnsche en Scholastische categorieën, voor eeuwig zullen verloren gaan¹⁾. Tyrrell drijft den spot er mede. Hij vraagt zich quasi-angstig af, hoe hij dan moet zalig worden als Lebreton gelijk heeft²⁾.

Herhaaldelijk komt Tyrrell terug op het verschil tusschen theologie en Openbaring. Wat is Openbaring? Volgens Tyrrell religieuze ervaring. Het woord „Openbaring” werd oorspronkelijk gebezigd om eene ervaring aan te duiden. Vervolgens duidt men er mede aan: het bericht waardoor die ervaring bewaard blijft en medegedeeld wordt aan anderen. Voor ons bijv. is de Openbaring van Johannes slechts het bericht van eene ervaring. Stephanus zag de hemelen geopend; ons wordt slechts verhaald dat hij ze geopend zag. Hier rijst de vraag: hoe kan Openbaring worden medegedeeld aan anderen? Kan ik aan op Gods woord, gesproken tot een ander? Kan mijn vertrouwen daarop, in strijd met de logika, meer beteekenen dan een zuiver menschelijk geloof in de waarachtigheid van dien ander? Maar dat daargelaten, zegt Tyrrell. Genomen in den oorspronkelijken zin ligt in Openbaring opgesloten het rassche afvallen van een sluier, het optrekken van een nevel of de verlichting van een landschap bij nacht door een bliksemstraal. Het plotselinge, de afwijking van den gewonen weg waarlangs kennis verkregen wordt, vormt het gewone kenmerk.

Ontdekkingen of uitvindingen bereiken wij door te zoeken, door het opzettelijke gebruik van onze natuurlijke vermogens. Openbaring komt ongezocht tot ons; zij wordt ons gegeven of valt ons te beurt. Soms is hare stof geheel nieuw; soms is zij oud, gemeenzaam, versleten, maar getroffen door een plotselinge bliksemstraal, door nieuw licht verhelderd³⁾. Openbaring moet eene mededeeling zijn van waarheid in een buitengewonen graad en van bovennatuurlijken aard. Anders zou men kunnen beweren dat Openbaring een gewoon en algemeen verschijnsel was. De aanleg voor kunst bestaat in zekeren graad bij alle menschen; doch slechts aan weinigen valt die aanleg in zóó ruime mate ten deel, dat zij vermogen kunstwerken te scheppen. Hetzelfde geldt van de gave der Openbaring. Als wij zeggen dat de geopenbaarde gave bovennatuurlijk is, bedoelen wij dat zij geen gevolgtrekking mag heeten, gemaakt uit den gewonen loop der goddelijke en godsdienstige ontwikkeling. Wat wij van God en de andere wereld te weten komen door de vrije werkzaam-

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 338. ²⁾ *Ib.*, p. 338. ³⁾ *Ib.*, p. 268 seq.

heid van ons verstand, hoe wonderbaarlijk ook, noemen wij geen Openbaring. Aan den anderen kant is Openbaring eene vervorming en verhooging, niet van het actieve, maar van dat receptieve deel van ons verstand dat ontsnapt aan onze controle en dat wij het best kunnen vergelijken met het zintuig van het gehoor. Wij luisteren en spreken niet; wij ontvangen, wij geven niet; men toont ons iets, wij toonen niet ¹⁾).

Keeren wij thans terug tot Tyrrell's beschrijving van het onderscheid tusschen Openbaring en theologie. Openbaring is religieuze ervaring. Een feit nu van die religieuze ervaring verschilt van de ontleding harer oorzaak, d.i. de theologie.

De Openbaring is dus voor de theologie wat de sterren zijn voor de sterrenkunde. Tot beider schade heeft men Openbaring en theologie met elkander verward.

De Openbaring is daardoor meegesleept in al de lotgevallen der godgeleerde bespiegeling; de theologie is beroofd van haar vrijen groei en ontwikkeling.

Van de zijde van den godsdienst wordt tegenwoordig door velen geijverd voor eene volstreckte scheiding. Men zou de theologie als ballast overboord willen werpen. Dit zou echter, meent Tyrrell, te ver gaan. Wilden wij de Openbaring ziften van hare godgeleerde omhulsels, dan zouden wij ten laatste onze zeef geheel ledig kunnen vinden ²⁾). Als het waar is dat theologie de Openbaring uit de taal der verbeelding en der voorstelling slechts overbrengt in die der verstandelijke rede, zoo kan men ook staande houden dat de Openbaring de theologie overbrengt in termen van aanschouwelijkheid en bedoeling, dat godsdienst slechts gepopulariseerde theologie is. Trouwens, zou ooit, vraagt Tyrrell, een Christen zóó onverschillig zijn voor alle theologie, dat hij het materialisme of het atheïsme of het pantheïsme aanhing en tegelijkertijd aan de ongerepte geloofsbelijdenis wilde vasthouden? ³⁾ De Openbaring kleedt zich in iedere taal die zij bij de hand heeft. Waar de ziel van den „profeet” reeds in ruime mate is toegerust met theologische categorieën en opvattingen, zal hij deze mengen in de beelden waarin hij zich uitdrukt. Zonder theologie te wezen, kan dus de Openbaring wel geheel gewikkeld zijn in theologische termen ⁴⁾.

Intusschen blijft de eisch dat men ze moet onderscheiden. Tyrrell wil ook niet dat wij Openbaring en theologie zullen beschouwen als twee soorten van kennis die betrekking hebben op dezelfde stof, terwijl de eene haar zou beschouwen

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 281. ²⁾ *Ib.*, p. 264 seq. ³⁾ *Ib.*, p. 265 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 279.

van den poëtischen en aanschouwelyken, de andere van den verstandelyken en wetenschappelyken kant. Maar Openbaring is zelf een deel van de stof van het nadenken van den theoloog; het is een element van de ervaring die verklaard en verwerkt moet worden ¹⁾.

Heeft het voorafgaande de strekking aan te toonen dat de theologie eene onmisbare wetenschap is, groote rampen heeft het volgens Tyrrell veroorzaakt dat men haar eene plaats en beteekenis heeft toegekend waarop zij geen aanspraak had. Te kwader ure is men van „geopenbaarde theologie” gaan spreken. Maar geopenbaarde theologie is even onbestaanbaar als geopenbaarde sterrenkunde ²⁾. Dientengevolge heeft men evenwel voor geloof theologische rechtzinnigheid in de plaats gesteld. Of liever: geloof is thans noodlottigerwijze geworden de toestemming van het verstand in deze geopenbaarde theologie als iets dat onmiddellijk afkomstig is van het goddelijke verstand; het bestaat niet langer hierin dat de geheele mensch met hart, verstand en ziel den goddelijken geest in zijn binnenste is toegedaan ³⁾ (Amerikanisme). Openbaring valt ten deel aan de meeste menschen. De meesten worden echter door hunne godsdienstige opvoeding en de macht der traditie dermate beheerscht, dat zij geen nieuwe inzichten durven omhelzen. Slechts weinigen die zich aan die traditie weten te ontworstelen. Dit zijn de groote godsdienststichters en hervormers. Van hen pleegt men aan te nemen dat zij de Openbaring van boven ontvangen. Hunne voorstellingen van de bovennatuurlijke wereld schijnen in het bijzonder geïnspireerd te zijn, een hooger gezag te bezitten, en meer onmiddellijk van God te komen dan dezulke die de vrucht zijn van opzettelijke nasporingen betreffende het leven van den godsdienst. Toch bestaat de meerderheid der eersten feitelijk alleen hierin dat zij kunnen wijzen op een krachtiger en dieper aanraking van den goddelijken geest, niet hierin dat zij de onzichtbare werkelijkheid meer onmiddellijk weergeven ⁴⁾.

Den oorspronkelijken en historischen zin van den term „Openbaring” zullen wij het dichtst naderen, als wij hem in verband brengen met die voorstellingen van de andere wereld die gevormd zijn naar der menschen inwendige godsdienstige ervaring, afzonderlijk en gezamenlijk. Hier is het dat de mensch schijnt geleid en onderricht te worden, niet langs de gewone wegen der kennis, maar min of meer op boven-

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 283. ²⁾ *Ib.*, p. 227. ³⁾ *Ib.*, p. 212 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 207.

natuurlijke wijze, door den goddelijken geest in onmiddellijke gemeenschap met eigen geest; en dit ter versterking van geweten, plichtsbefef en godsvereering, niet in het belang eener nuttelooze bespiegeling. Vandaar het bijzonder gewijde dat men hecht aan Openbaring in onderscheiding van theologie. Voor de eerste gevoelt men dat God borg staat, terwijl de laatste deelt in de feilbaarheid van het menschelijke gemoed. Toch verwacht men ze; men schrijft goddelijk gezag toe aan theologie, en wetenschappelijke of wijsgeerige juistheid aan Openbaring. Hieraan zijn de betreurenswaardige gevolgen van de overdreven waardeering der theologie te wijten ¹⁾).

Welke is nu de onderlinge verhouding van Openbaring, dogma en theologie? Evenmin als theologie een deel is van Openbaring en dogma, zijn Openbaring en dogma een deel van de theologie. Wat dan? Nog eens: zij zijn hare stof, het voorwerp van haar nadenken en onderzoek ²⁾).

Openbaring en theologie behooren ieder tot eene afzonderlijke orde van waarheid en kennis. Dit wordt duidelijk als men let op de mogelijkheid van ontwikkeling. Elke soort van ontwikkeling, zooals zij plaats heeft in wetenschap en theologie, moet men ontzeggen aan de Openbaring of het dogma ³⁾. Op het laatste komt Tyrrell meermalen terug. Er is wel vooruitgang in theologische ontleding, zegt hij, maar niet in Openbaring ⁴⁾. Ontwikkeling (development) der Openbaring kan men alleen aannemen, als men theologie en Openbaring verwacht ⁵⁾.

Wat op de aangehaalde bladzijden geschreven staat, zal door rechtzinnige R.-Katholieke lezers met zeer gemengde gevoelens gelezen worden. Het een zullen zij goedkeuren en het ander afkeuren. Maar beslist onrechtzinnig is hetgeen Tyrrell leert aangaande de gezamenlijke ziel of het gezamenlijke verstand (the collective mind). De Katholieke waarheid is volgens hem het voortbrengsel van het gezamenlijke denken en de gezamenlijke godsdienstige ervaring van de geheele Kerk. Zij is niet door een afzonderlijk individu geput uit zijn eigen bewustzijn, maar zij bezit het volledige gezag van de collectieve ziel over de individueele ⁶⁾.

Deze collectieve geest is de geest van het Katholicisme, de vereenigde uitkomst van de godsdienstige ervaring van geheele volken en eeuwen, die ons tegemoet treedt als de Kerk met hare instellingen en werkzaam is als een middel

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 209. ²⁾ *Ib.*, p. 13 seq. ³⁾ *Ib.*, p. 86. ⁴⁾ *Ib.*, p. 292. ⁵⁾ *Ib.*, p. 293. ⁶⁾ *Medievalism*, p. 36.

van geestelijke opvoeding, terwijl zij ons in staat stelt ons te verrijken met de vergaderde schatten van zulk eene wijd-verbrede en oude overlevering ¹⁾). Een van de voornaamste beginselen van het Katholicisme is weliswaar de onderwerping van het verstand, den wil, het gevoel van den enkeling aan het verstand, den wil, het gevoel der gemeenschap, van het afzonderlijke aan het Katholieke bewustzijn, in één woord het beginsel van gezag ²⁾). Dit belet ons evenwel niet om in de gemeenschap verschillende elementen te onderscheiden: middelsoort, beste en slechte. Een vooruitgang of schifting heeft plaats naar boven toe, ten gevolge waarvan de besten van heden het middelsoort worden van morgen en het middelsoort van heden de slechtsten van morgen. Zoo baant de waarheid zich een weg door de gemeenschap; zij dringt binnen in den top der pyramide en verspreidt zich benedenwaarts naar de basis. Immers als wij onze kinderen opvoeden, trachten wij hen op te heffen en te brengen onder den invloed van het beste dat gedacht, gevoeld en geschreven is. Hierdoor erkennen wij dat, ofschoon het dezelfde waarheid is, die de geheele gemeenschap doordringt, toch die waarheid zuiverder gevonden wordt aan den top dan aan de basis. Ofschoon het een en hetzelfde gemeenschappelijke verstand (collective mind) is dat bezig is zich te vormen, heeft die vorming eenen hooger trap bereikt bij de weinigen dan bij de velen. Wij verstaan dan onder de stem des volks in Kerk en Staat, niet de meening van het middelsoort, maar het beste, hoogste voortbrengsel, de rijpste vrucht van de geheele maatschappelijke ontwikkeling, de dichtste benadering van de waarheid, bereikt door den arbeid van het gemeenschappelijke verstand (collective mind) ³⁾). Het is er mede als met de natuurstudie. Ook in de natuurstudie, voorzoover zij berust op lange overlevering en samenwerking, ontmoeten wij den groei van het gemeenschappelijke verstand. Onder natuurstudie is hier elk gebied van natuurlijke ervaring, ook dat der natuurlijke theologie, inbegrepen ⁴⁾.

Tyrrell waarschuwt echter tegen een gevaar, dat in de leer der „collective mind” ligt opgesloten. Als wij de „collective mind” der Christelijke gemeenschap maken tot den voornaamsten Christelijken geloofsregel, moeten wij wel onderscheiden tusschen de gemeenschap en de schare, het volk en de heffe des volks. Anders, zegt hij, zullen wij eene eindeloze hoeveelheid bijgeloof wettigen ⁵⁾.

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 38 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 58. ³⁾ *Ib.*, p. 59 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 115. ⁵⁾ *Ib.*, p. 254.

Nog een enkel woord over Tyrrell's verhouding tot de evolutie-leer. Moge in het voorafgaande dit punt al een paar malen zijn aangeroerd, het is zaak zijn gevoelen nauwkeurig te beschrijven. Dat de leer groeit, wordt in het Westen althans door iedereen erkend ¹⁾. De vraag is: groeit zij naar bouwkunstige lijnen of naar de inwendige wetten van het leven (architecturally or biologically)? ²⁾ Het is duidelijk dat Tyrrell overhelt naar het laatste gevoelen. In de Openbaring wil hij echter in het geheel geen ontwikkeling erkennen. Hij betreurt zelfs dat men is gaan spreken van „dogmatische ontwikkeling” ³⁾. Tyrrell pleit dan voor een terugkeer tot het vroegere inzicht, dat de Apostolische Openbaring onveranderlijk was en dat daarin geen vooruitgang heeft plaats gehad. Alle pogingen om de moeilijkheden die (naar men meent) aan dit standpunt verbonden zijn te verzachten, door zekere theorieën van ontwikkeling (development), verwerpt hij. Daarentegen komt hij krachtig op voor de bewering, dat de leerstellige beslissingen der algemeene Kerk niets toevoegen, geenerlei uitbreiding geven aan de Openbaring. Slechts hebben zij tot taak de Openbaring te bevestigen en voor ondermijning te bewaren. Tyrrell's gevoelen is dat, hoe het ook gelegen zij met het natuurlijke licht der rede of der theologische wetenschap, het bovennatuurlijke Licht der wereld voor ons heden ten dage niet helderder schijnt dan voor de vroegste Christelijke geslachten. Onder „dogma” verstaande eene godsdienstige waarheid, met bindend gezag opgelegd als het Woord van God, niet als eene gevolgtrekking uit theologisch nadenken, wil hij ook hierop het begrip van ontwikkeeling niet toepassen, evenmin het begrip van de vermeerdering der dogma's. Hij vereenigt zich er dan ook van harte mede dat de kerkvaders nieuwigheid en ketterij vereenzelvigd hebben ⁴⁾. Ontwikkeling van den bedoelden aard (development) zou de oudste Kerk plaatsen in een geestelijken achterstand, als nl. de eerste eeuwen slechts de kiemen en onuitgegroeide organen der Christelijke waarheid bezeten hebben en wij daarentegen het organisme bezitten zouden in een hoog ontwikkelden staat ⁵⁾.

Tyrrell's verzet tegen de toepassing der evolutie-leer strekt zich nog verder uit. Versleten categorieën, zegt hij, van Joodsch en Grieksch denken, heengewezen door de profetische voorstelling van het bovennatuurlijke, ons gegeven in de Apostolische Openbaring, zijn daardoor gewijd en hebben kanoniek gezag verkregen, wel niet in hare eigenlijke maar

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 150. ²⁾ *Ib.*, p. 153. ³⁾ *Ib.*, p. 294. ⁴⁾ *Ib.*, p. 4 seq. ⁵⁾ *Ib.*, p. 322.

in hare overdrachtelijke beteekenis. Hetzelde geldt van de categorieën, theologische of andere, waarin de Kerk van tijd tot tijd hare dogmatische beslissingen heeft gewikkeld. Ook zij zijn gewijd en hebben kanoniek gezag ontvangen; zij behouden hare beschermende, ofschoon niet noodwendig hare eigenlijke beteekenis. Deze dogma's zijn, wat hunnen diepsten zin betreft, voor altijd waar. Zij zijn waar met de waarheid der Openbaring die zij bevestigen en dekken, maar waaraan zij niets toevoegen. De opvattingen omtrent de Apostolische Openbaring waren immers onderhevig aan misverstand bij latere geslachten, die eene andere beschaving hadden. Zij behoefden daarom vertolking en bevestiging van de Kerk. Zoo'n vertolking en bevestiging van de Kerk hadden op hare beurt weder behoefte aan de bevestiging van volgende beslissingen, en zoo verder. Die geheele reeks van leerstellige beslissingen der Kerk te beschouwen als beheerscht door de eene of andere wet van groei of ontwikkeling (development) zou hetzelfde zijn als te onderstellen, dat ketterijen noodwendig moeten opkomen in logische orde ¹⁾.

Geheel anders staat het evenwel met de theologie. Ten aanzien hiervan huldigt Tyrrell wel degelijk de evolutieleer. Geweldige vraagstukken, zegt hij, heeft onze tijd aan de orde gesteld. Wij zijn getuigen van grooter veranderingen in tien jaar dan vroeger in eene eeuw. Niets heeft meer stof tot nadenken en onderzoek gegeven dan de toepassing, bij wijze van analogie, van de theorie der biologische evolutie op het verstandelijke of geestelijke leven van een mensch. Men is eene evolutie gaan aannemen van wetenschap, taal, kunst, godsdienst, van theologie, van maatschappelijke en staatkundige instellingen. Zij worden alle dynamisch opgevat, als ontwikkelingsprocessen. De wet van haren groei is de zaak waarop het aankomt, niet de ontleding of nauwkeurige bepaling van haren tegenwoordigen staat. Het begrip dat godsdiensten, geloofsbelijdenissen groeien druischt wel hevig in tegen de aanspraak die zij maken op een wonderbaarlijken, bovennatuurlijken oorsprong, door middel van goddelijke Openbaring. Die goddelijke Openbaring staat voor Tyrrell vast. Maar het is voor hem ook onloochenbaar dat theologie groeit en beheerscht wordt door de gewone wetten van psychologische ontwikkeling ²⁾.

Het kan eenige verwondering baren, dat Tyrrell verklaart

¹⁾ *Scylla and Charybdis*, p. 331 sqq. ²⁾ *Ib.*, p. 108 sqq. Vergel. p. 151 seq.

in het geheel niet onder den invloed van het Darwinisme te staan. Wel heeft kardinaal Mercier dit aan alle Modernisten verweten. „Hun hoofddenkbeeld”, zegt Mercier, „is geboren onder den invloed van eene verdwazing. Zij sleept de geesten mede om op de geschiedenis van onze heilige boeken en van onze leerstellingen de hypothese van het evolutionisme toe te passen. Verre van eene algemeene wet van het menschelijk denken te zijn, is hare juistheid niet eens bewezen op het beperkte gebied van het ontstaan der plant-aardige en dierlijke soorten. Welbeschouwd is het denkbeeld, dat in den beginne aan edelmoedige kampioenen der Katholieke apologetiek nieuwe bezieling schonk, maar hen deed belanden in het moeras van het Modernisme, ten nauwste verwant aan het Protestantsche individualisme” ¹⁾.

Tyrrell antwoordt hierop als volgt: „Dat het denkbeeld der evolutie ontleend zou zijn aan Darwin's hypothese en vervolgens uitgebreid tot de geestelijke en maatschappelijke evolutie van den mensch, is onjuist. Het tegendeel is het geval. De evolutie van den mensch is geen hypothese, maar een feit dat op zichzelf volkomen duidelijk mag heeten. Ik behoef slechts den blik inwendig te richten op eigen binnenste, om te ontwaren dat mijn verstand gegroeid is evengoed als de groei van mijn lichaam valt waar te nemen. Het bestaat niet enkel hierin dat ik gedachte aan gedachte, ervaring aan ervaring heb toegevoegd, evenals iemand steenen bij elkaar voegt totdat er een hoop gevormd is. De geringste kennis van de psychologie verbiedt ons zulk eene atomistische, mechanische voorstelling van onzen geestelijken groei te aannemen. Ieder nieuw bestanddeel verandert het karakter van het geheele samenstel door en door. Indien ik ook heden dezelfde woorden bezig, de gedachten die ik er aan verbind zijn rijker en voller. Zij hebben zich ontwikkeld met het geheele geestelijke organisme waarin zij groeien”.

Slechts weinig minder duidelijk is het feit der evolutie van de collectieve ziel (collective mind). Niet langs den weg van toevoeging maar van vervorming gaat de menschheid over van barbaarschheid tot beschaving. Menscheneters wonen er niet langer in ons midden; zij zijn opgeslorpt en vervormd tot iets hoogers. De evolutie van de beschaving, van het collectieve leven, de collectieve ziel en het collectieve gevoel is even onwedersprekelijk als de groei van plant of dier. Zij berust niet op de hypothese van Darwin, heeft er zelfs niet het minste verband mede. Zij is eene zaak

¹⁾ Mercier, *Lettre pastorale*, p. 199 s.

van waarneming; de hypothese van Darwin eene theorie.

De historisch-kritische methode bestond al en werd toegepast op de H.-Schrift, lang vóór Darwin's tijd, en door mannen die zich hielden aan de oude opvattingen betreffende het ontstaan der soorten. Als kardinaal Mercier zegt dat de Modernisten zich begeven tot de geschiedenis van den Bijbel en het dogma, met het doel de hypothese van Darwin te bevestigen, blijft zijne Eminentie trouw aan de encykliëk „Pascendi”, maar niet aan de feiten. Had hij de critici met eenigen ernst gelezen, dan zou hij nimmer aldus kunnen spreken ¹⁾).

Heeft Tyrrell te veel willen bewijzen? Wat hemzelf betreft, moge deze voorstelling juist zijn; wat andere Modernisten, bijv. Loisy, aangaat, zeker niet geheel. Of moeten wij aannemen dat Tyrrell ook ten opzichte van Darwinisme en evolutie-leer met zichzelf niet tot klaarheid is gekomen?

In October van het jaar 1907 is Tyrrell in den ban gedaan. Hij overleefde dit niet lang en stierf in 1910 ²⁾). Zijn geestelijke testament heeft hij nagelaten in zijn werk over: „Het Christendom op den tweesprong” ³⁾). Het was bij zijn dood wel nagenoeg, maar niet geheel voltooid; het werd voor de pers gereedgemaakt door zijn vriend M. D. Petre. Ook naar inhoud en strekking is het boek niet af. Op kardinale punten blijft de schrijver staan voor tegenstellingen, die hij niet in staat is te verzoenen. Den hoofdinhoud heeft Petre als volgt samengevat.

Tyrrell handelt in de eerste plaats over de verhouding van Christus tot de Katholieke kerk, in de tweede plaats over de verhouding van den godsdienst van Jezus tot den godsdienst in het algemeen. Hij bevindt dat de Katholieke kerk de boodschap van Jezus getrouwer heeft bewaard dan eenige andere; en hij gelooft dat in het Christendom de kiem gezocht moet worden van dien toekomstigen universeelen godsdienst waarnaar wij allen uitzien. De Kerk heeft volgens hem hare zending vervuld, daar zij den Christus der evangeliën voor ons heeft behouden: niet een gemoderniseerden Christus, zóó aangekleed dat hij kan voldoen aan de nieuwste eischen; maar den Christus, die sprak in de categorieën van zijn tijd, ofschoon zijne boodschap was voor alle landen en tijden. De toekomstige godsdienst waarom de geheele

¹⁾ *Medievalism*, p. 113 sqq. ²⁾ E. Tranon, *Tyrrell*, in Buchberger's *Kirchliches Handlexikon*, München, 1912, Bd. II, Sp. 2481. ³⁾ Tyrrell, *Christianity on the cross-roads*, Lond. 1910.

wereld roept, oververzadigd als zij is van nietige twisten en andere verkeerdheden, zal niet een geheel nieuwe zijn. De toekomst moet groeien uit het heden, gelijk het heden gegroeid is uit het verleden ¹⁾).

Verder wijst Petre er op dat Tyrrell is komen te staan voor een moeilijk vraagstuk der evangeliën-kritiek. Hij begreep dat het Evangelie elementen bevat die men wedervindt in die trekken van het tegenwoordige kerkelijke leven, die het meest indruischen tegen eene geestelijke opvatting van godsdienst en Christendom. Hoe zulks met het absolute karakter van het Christendom overeen te brengen? Eene oplossing van dit moeilijke vraagstuk is hij niet in staat te geven ²⁾).

Tyrrell zelf vangt zijne voorrede aldus aan: „De hoop op eene verzoening tusschen de wezenlijke bestanddeelen van den Christelijken godsdienst en de vaststaande uitkomsten der kritiek is tegenwoordig wijd verbreid. Men die deze hoop deelen pleegt men Modernisten of Liberalen te noemen. Er bestaat echter een onderling verschil tusschen hen. Sommigen hunner zijn geneigd alleen datgene te beschouwen als een wezenlijk bestanddeel van den Christelijken godsdienst wat overeenkomt met de resultaten der kritiek; anderen daarentegen willen als resultaten der kritiek alleen dezulke beschouwen die passen bij hunne opvatting van de wezenlijke bestanddeelen van den Christelijken godsdienst”. Beide richtingen zijn volgens Tyrrell verkeerd. Als men tegen de eenzijdigheid die beide aankleeft niet waakt, zullen zij het juiste begrip van het Modernisme geheel verduisteren. Immers het Modernisme wil onpartijdig het gewicht van het eene overwegen, zonder te letten op het andere, in de hoop dat de resultaten zullen overeenstemmen ³⁾. Dit boek is bestemd om het Modernisme te verdedigen, niet tegen zijne vijanden maar tegen zijne vrienden ⁴⁾).

Het klassieke werk over het Modernisme is, volgens Tyrrell, Loisy's „L' évangile et l' église” ⁵⁾. Velen echter noemen zich modern, zonder te weten wat het eigenlijk beteekent. Zij beginnen met te klagen dat te Rome een doodelijke stilstand heerscht. Verder wijzen zij op eene kleine groep van R.-Katholieken die zelfstandig durven denken, en halen eenige liberale uitingen aan van bekende Modernisten. Eindelijk willen zij den Modernisten onder het oog brengen dat zij de geschiedenis

¹⁾ M. D. Petre, *Introduction*, geplaatst vóór Tyrrell's *Christianity on the cross-roads*, p. xi. ²⁾ Petre, *ib.*, p. xij. ³⁾ Tyrrell, *Christianity on the cross-roads*, Preface, p. xv. ⁴⁾ *Ib.*, p. xvi. ⁵⁾ *Ib.*, p. xvij.

slecht kennen; dat de paus, zich vastklemmende aan zijne onfeilbaarheid, van de waarheid van het Modernisme nooit zal willen weten; dat niets dan excommunicatie hun wacht; dat zij maar afstand moeten doen van hunne kinderlijke droomen en moedig de gevolgtrekkingen maken die de geheele wereld reeds eeuwen geleden heeft gemaakt ¹⁾).

Deze kritiek zou passen, meent Tyrrell, op dat liberale Katholicisme, waaraan de namen verbonden zijn van Lamennais, Lacordaire, Montalembert, en later die van Newman. Maar voor eene kritiek op het standpunt van Loisy ²⁾ en zijne aanhangers is zij geheel bezijden de plank. Eerstgenoemden geloofden dat het bestaande Katholicisme rekbaar genoeg was om zich aan te passen aan de nieuwste resultaten van het historisch-kritisch onderzoek en de eischen van het moderne leven. Zij drongen slechts aan op eene krachtige ontwikkeling (development) langs de oude lijnen, zonder eenige verandering van richting. Inderdaad koesterden zij de hoop (die geen verstandig Modernist, volgens Tyrrell, koestert) dat op zekeren dag een geestelijk gezinde paus hunne denkbeelden zou goedkeuren. Elke geweldige omwenteling of revolutie scheen hun onvereinigbaar met eene duurzame voortzetting van het bestaande. De Modernist echter denkt hier anders over. Hij meent dat, hetzij in de geschiedenis der volken hetzij in de wereld van het organische leven, zulk eene revolutie soms behoort tot den normalen gang der ontwikkeling. Hij is overtuigd dat ook de Katholieke Christenheid niet langer kan leven volgens de oude stelregels; dat zij aangekomen is voor een steenen muur, waar zij overheen moet of anders zal zij wegwijnen. De tijd is daar voor eene kritiek der denkbeelden omtrent godsdienst, Openbaring, theologie, gezag, enz. ³⁾.

De onderstelling dat zoodanig Modernisme eene beweging zou zijn van de Kerk af en naar het liberale Protestantisme toe, verraadt eene volledige onbekendheid met zijne bedoeling, even volledig als die van de encyklië „Pascendi” ⁴⁾. Met al zijne aangroeisels en verbasteringen toch is het Katholicisme voor den Modernist het eenige, echte Christendom. Wat Jezus moge zijn geweest, geen liberale Protestant. Alwat het Katholicisme stuitend maakt voor de tegenwoordige denkwijze is afkomstig van hem. Voorzoover andere Christelijke lichamen trouw aan Christus begeeren te blijven, staan

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, Pref., Ib., p. xvij seq. ²⁾ Tyrrell spreekt van „the former position” van Loisy. Hij bedoelt er mede het standpunt dat Loisy innam bij het schrijven van „L'évangile et l'église”. ³⁾ Tyrrell, *Christianity on the cross-roads*, Preface, p. xix seq. ⁴⁾ Ib., p. xx.

zij voor dezelfde moeilijkheid als het Katholicisme. Als zij er aan ontkomen, geschiedt het enkel doordat zij, de historie ten spijt, zich een Christus gevormd hebben naar hun eigen beeld en gelijkenis ¹⁾.

Evenwel kunnen de Modernisten zich vergissen. Hun vertrouwen op de blijvende waarde van het Christendom kan misplaatst zijn. In ieder geval zal de godsdienst, de diepste en meest algemeene eisch der menschelijke natuur, voortbestaan. Iets anders is of een afzonderlijke vorm van godsdienst zal voortbestaan. Ja, wij kunnen wel verzekeren dat zij alle zullen voorbijgaan, behalve de zoodanige die zich weet aan te passen aan de wetten van den godsdienstigen vooruitgang. Kan het Christendom zulks niet, dan gaat het verloren. De godsdienst zal er nog baat bij vinden. Brokstukken der ruïne zullen gebruikt worden voor een nieuw gebouw op de oude plaats, evenals de zedeleer van Jezus verweven is in het liberale Protestantisme ²⁾.

Ook in dit opzicht verstaan velen die zich Modernist noemen het geheele Modernisme verkeerd, meent Tyrrell, daar zij het opvatten als eene huldiging van het nieuwe godsdienstige denken, los van de Overlevering ³⁾. De ware Modernist hecht wel aan het nieuwe godsdienstige denken, maar ook aan de Overlevering, ja aan de laatste het meest. Oefent hij kritiek op de Overlevering, dan ook op het nieuwe godsdienstige denken ⁴⁾. Vraagt men aan welken kant zijne genegenheid is, dan helt hij over naar de Overlevering; slechts schoorvoetend geeft hij aan het nieuwe godsdienstige denken het een en ander toe ⁵⁾.

Onder de Modernisten bestaan verschillende groepen. Sommigen hebben het modernistische vaandel reeds in wanhoop verlaten en prediken een nieuwen wereldlijken godsdienst, een zedelijk idealisme, eene levensleer vooral, die het versteende Christendom hun, naar zij meenen, niet meer schenken kan ⁶⁾. Een Modernist zou, meent Tyrrell, hiertegen kunnen opmerken dat het verschil tusschen de Christelijke levensopvatting en die van den nieuweren tijd, welke laatste uit de eerste is gegroeid, onmogelijk volstrekt kan zijn, daar er eene diepere eenheid bestaat. Doch hiermede wil Tyrrell zich verder niet inlaten. Hij wil zich bezighouden, niet met het praktische, maar bij voorkeur met het leerstellige Modernisme ⁷⁾, inzonderheid met het Roomsche-Katholieke.

De leerstellingen der Roomsche kerk zijn talrijker dan die

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, Pref., p. xxi. ²⁾ *Ib.*, p. xxi seq. ³⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 3. ⁴⁾ *Ib.*, p. 4. ⁵⁾ *Ib.*, p. 5. ⁶⁾ *Ib.*, p. 6 seq. ⁷⁾ *Ib.*, p. 8.

van eenige andere, en geven meer vat aan de kritiek. Boven-dien heeft de Scholastiek deze leerstellingen zóó hecht tot een systeem verbonden, dat men hoofd- en bijzaken niet meer scheiden kan. Zij staan of vallen met elkander. Andere leerstelsels zouden misschien het afzetten van een lid kunnen verdragen; Rome zou dood bloeden als het zijn kleinsten vinger missen moest.

Het is vooral hierom dat Pius X het Modernisme het kort begrip van alle ketterijen noemde. Vroegere ketterijen hebben dit of dat dogma of gebruik ondermijnd. Het Modernisme oefent kritiek op het geheele begrip van dogma, kerkelijke instelling, Openbaring, geloof, theologie, enz. Men kan dus met zekeren schrijver opmerken dat het Christendom tot heden werd aangetast door verticale kloven, maar dat het nu bedreigd wordt met eene horizontale snede ¹⁾.

Er zijn er in de Roomsche kerk die door hunne wijsgeerige overtuiging in conflict geraakt zijn met de officiële rechtzinnigheid, zooals in het verleden Pascal, Descartes, Lamennais, en in het heden Romolo Murri, de Christen-demokraten en Sillonisten. Zij willen niets weten van de theologische Modernisten. Dit belet hun niet een ernstigen strijd te voeren tegen het leerstellig gezag der Kerk, die zich zoowel op het gebied der zedekunde als op dat van het geloof onfeilbaarheid toeschrijft.

Pius X veroordeelde nog een ander soort van Modernisme als „Laïcisme” of „Presbyterianisme”. Hiermede zijn zij bedoeld die de regeering der Kerk gevestigd zouden willen zien op constitutioneelen grondslag. Zij zijn democratisch gezind en daarbij bekend met de oorspronkelijke inrichting der Kerk ²⁾.

Tyrrell evenwel bepaalt zich tot de theologische Modernisten en de vraagstukken die zij aan de orde gesteld hebben ³⁾. De bezwaren, gerezen tegen de officiële rechtzinnigheid, vloeien ten eerste voort uit de nieuwere studiën betreffende den oorsprong en de ontwikkeling der kerkelijke gebruiken en leerstellingen. De overgeleverde opvatting dat zij onveranderlijk zijn wordt er, naar men meent, onhoudbaar door. Ten tweede worden bezwaren geboren uit de kritiek op het Oude en Nieuwe Testament, waardoor de Christologie in het gedrang komt. Ten derde ontleent men ze aan de algemeene godsdienstgeschiedenis. Maakt toch het Christendom

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 10. ²⁾ Ib., p. 12. ³⁾ Ib., p. 13.

er aanspraak op de eenige en absolute godsdienst te zijn, deze aanspraak wordt bedreigd ¹⁾.

Volgens de rechtzinnige theorie, aangenomen door de conciliën en de kerkvaders en verdedigd door Bossuet, zijn de leerstellingen en voornaamste gebruiken der Katholieke kerk altijd dezelfde geweest. Zelfs de Onbevleete Ontvangenis van Maria werd volgens hen reeds aangenomen, indien niet door de Patriarchen, zooals Pius X in een van zijne encykliken heeft geleerd, dan ten minste door de Apostelen en de vroegste Christenen ²⁾. De Kerk wordt dan beschouwd als de onfeilbare bewaarster van dit leerstelsel. Voor ontwikkeling daarin is natuurlijk geen plaats ³⁾. Als zich eene nieuwigheid voordeed, vergaderden de bisschoppen, niet om eene open vraag uit te maken, maar om te getuigen wat het geloof werkelijk inhield. Ziedaar op dat standpunt de beteekenis der conciliën ⁴⁾.

De moeilijkheden, uit deze leer der onveranderlijkheid van dogma en gebruik geboren, heeft men op verschillende wijzen getracht te ontwijken ⁵⁾, o.a. door het aannemen eener „disciplina arcani”. Velen zien echter volgens Tyrrell in dat dit een ondeugdelijk wapen is, en verruilen het voor de leer der ontwikkeling ⁶⁾. Van het laatste wapen wordt door de nieuwere orthodoxie gretig gebruik gemaakt. Men kan er van alles mede bewijzen; bijv. dat iemand in den grond heeft aangenomen wat hij feitelijk heeft verworpen; dat, om iets te noemen, Augustinus, Anselmus en Thomas „implicite” in de Onbevleete Ontvangenis van Maria hebben geloofd, ofschoon zij haar in hunne geschriften hebben geloochend ⁷⁾. Dit gaat zóó in zijn werk. De beteekenis der conciliën is op dat standpunt eene andere. Komt eene nieuwe meening op, dan is voorloopig ieder vrij welke zijde hij zal kiezen. Men is nu gerechtvaardigd door de bereidheid om aan te nemen wat het concilie zal besluiten. Krachtens die bereidheid mag men aannemen dat Bernardus in de Onbevleete Ontvangenis van Maria heeft geloofd, ofschoon hij haar verwierp. Volgens de aanhangers van die zienswijze, de mannen der nieuwere orthodoxie, verklaart nu het concilie niet meer wat het geloof inhoudt, maar het maakt tot geloofsartikel wat het te voren niet was ⁸⁾. Op het vroegere standpunt stond het aantal der geloofsartikelen vast, op het nieuwe is het vatbaar voor eindeloze vermeerdering ⁹⁾.

Als een middel om de stijgende historische moeilijkheden

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 14. ²⁾ *Ib.*, p. 14 seq. ³⁾ *Ib.*, p. 15. ⁴⁾ *Ib.*, p. 16. ⁵⁾ *Ib.*, p. 18. ⁶⁾ *Ib.*, p. 19. ⁷⁾ *Ib.*, p. 21. ⁸⁾ *Ib.*, p. 23. ⁹⁾ *Ib.*, p. 24.

op te lossen, is de leer der ontwikkeling uiterst rekbaar. Maar volgens Tyrrell is het te duur gekocht. Kan eene potentiëele aanvaarding van een geloofsartikel samengaan met eene actueele verwerping, dan is, zegt Tyrrell, het verschil tusschen geloovig en ongeloovig opgeheven; immers potentiëel zijn allen geloovig ¹⁾. Verder wordt door deze leer z.i. de volledige kennis der Christelijke waarheid verplaatst uit het verleden naar de toekomst. De gouden eeuw ligt dan vóór ons, niet achter ons. Toch zou Paulus vreemd hebben opgezien, als men hem verzekerd had dat hij van het licht der Christelijke waarheid nog maar de schemering aanschouwde ²⁾. Om dit te ontwijken hebben sommigen geleerd, dat de Apostelen de volledige waarheid wel gekend zouden hebben, maar de na-apostolische tijd niet meer — wat Tyrrell volstrekt verwerpelijk vindt ³⁾.

Newman trad op met eene andere leer der ontwikkeling. Hij wilde niet weten van eene ontwikkeling die de vrucht was van logische redeneering, maar wel van eene andere die overeenkwam met den groei van een levend wezen ⁴⁾. Ook hij scheidde reeds Openbaring en theologie. De laatste is vatbaar voor ontwikkeling, de bezielende idee der Openbaring blijft dezelfde ⁵⁾. Hier nadert Newman het moderne en zondert hij zich af van het scholastieke denken. Het is het wapen dat de Modernisten van hem hebben overgenomen, en gekeerd tegen het stelsel tot welks verdediging hij het gesmeed had ⁶⁾.

Het vraagstuk waarop de Modernisten Newman's ontwikkelingstheorie toepassen, heeft hijzelf nauwelijks zien opkomen. De historische kritiek toch op het N. Testament werd in Duitschland wel beoefend, maar Oxford lag toen verder van Duitschland dan tegenwoordig, en Newman las geen Duitsch ⁷⁾. Het bedoelde vraagstuk is: in welke verhouding staat Jezus Christus tot het Katholicisme? ⁸⁾

Zekere eschatologische school is opgekomen die zich met de oplossing van dit vraagstuk heeft beziggehouden. Zij was vijandig aan het Christendom, dat zij niet anders kende dan in den vorm van het Duitsche Protestantisme. Zij heeft Christus willen voorstellen als bezield door eene illusie, het Christendom als de vrucht van een dweepzieken droom. Verder heeft zij willen aantoonen, dat hetgeen algemeene

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 24 seq. ²⁾ Ib., p. 26. ³⁾ Ib., p. 26. ⁴⁾ Ib., p. 28. ⁵⁾ Ib., p. 31 seq. ⁶⁾ Ib., p. 33. ⁷⁾ Ib., p. 35. ⁸⁾ Ib., p. 36.

en blijvende waarde had in zijne zedeleer niet van hem was en dat hetgeen van hem was geen blijvende waarde bezat.

In één woord: men trachtte te bewijzen, dat de Duitsche Protestantische Christus evenmin ooit heeft bestaan als de R.-Katholieke Christus ¹⁾).

Harnack en Bousset hebben ons, zegt Tyrrell, den Christus van het liberale Protestantisme geschilderd: een Godsman, die zichzelf erkende als een geestelijken Messias, en wiens Evangelie is samengevat in het vaderschap van God en de broederschap der menschen ²⁾). Die Christus was echter zóó wonderlijk modern, dat de eerste eeuw er niet op voorbereid was. Nauwelijks was dan ook het Licht der wereld ontstoken, of het werd weder verborgen onder de korenmaat. Ja, de Parel van groote waarde viel volgens hen in den mesthoop van het Katholicisme, niet zonder de wijze toelating van de Voorzienigheid. Deze toch begeerde haar te bewaren totdat Deutschland haar weder ontdekken zou. Volgens Harnack en Bousset is er dus tusschen Christus en het vroege Katholicisme geen brug, maar slechts een afgrond. De Christenheid kon dientengevolge ook niet over de brug heenkomen, maar viel in den afgrond, nu voor 19 eeuwen. De verklaring echter van dien plotselingen val is de „crux” van de liberale Protestantische kritici ³⁾). Het dient, zegt Tyrrell, erkend dat Harnack en de zijnen een apologetisch doel hadden; dat zij Christus wilden ontdoen van zijn middeleeuwsch gewaad en hem aannemelijk maken voor hunne tijdgenooten ⁴⁾). Zij sloegen evenwel den bal mis, evengoed als de anti-christelijke kritici, van wie hierboven is gewaagd. Welbeschouwd was hunne hypothese ook maar een geloofsartikel, geen werkelijk hulpmiddel bij het onderzoek. Als zij thans het veld hebben moeten ruimen, moet men dit hieraan toeschrijven dat hunne overwinnaars hun eigen kritische methode juist hebben toegepast dan zijzelf. Door deze methode zijn nu Johannes Weiss en zijne volgelingen „nolens volens” achteruitgedrongen naar de eschatologische en apokalyptische uitlegging van het Evangelie; tegen hun zin, omdat het de hoop verstoort op eene wegneming van de wrijving tusschen het Christendom en den tegenwoordigen tijd; omdat het, de kloof tusschen het Evangelie en het vroege Katholicisme dempende, het Christendom van Christus voor het geslacht van heden even onaannemelijk maakt als dat van het Katholicisme ⁵⁾

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 37. ²⁾ Ib., p. 39 seq. ³⁾ Ib., p. 40 seq. ⁴⁾ Ib., p. 41.

⁵⁾ Ib., p. 43 seq.

Met dien staat van zaken heeft Loisy zijn voordeel gedaan bij de bestrijding van Harnack's „Wesen des Christenthums". Newman's begrip van ontwikkeling toepassende, betoogt Loisy dat de levende Christus-idee der evangeliën in hoofdzaak dezelfde is als die van de Katholieke Christenheid. Rome evenwel (diep onwetend wat de kritische beweging aangaat, zegt Tyrrell) dacht dat zelfs eene overwinning op den Protestant te duur gekocht kon zijn, en verwierp een ontwikkelingsbegrip afwijkende van dat harer godgeleerde meesters der redekunde ¹⁾).

Tyrrell schildert nu zelf de figuur van Christus zooals zij te voorschijn komt uit de handen der kritiek. Wat hier volgt is blijkbaar positief bedoeld. Tyrrell geeft het als zijne eigen meening, vrucht van eigen onderzoek en nadenken. De slot-sommen zijn ten deele onaangenaam voor zijn gevoel, maar hij deinst er niet voor terug de vereischte gevolgtrekkingen te maken.

De Christus dan, zooals de kritiek hem ons voor oogen stelt, gaat volgens Tyrrell geheel op in de eschatologie. Hij was zich bewust de Messias te zijn ²⁾). Dit bewustzijn was op bovennatuurlijke wijze in hem gewekt, door een visioen of eene openbaring. Het was zijn geheim; hij maakte het slechts schoorvoetend aan zijne leerlingen bekend en beleed het voor den rechterstoel om zijn eigen dood te bewerken. Zijne toekomstverwachtingen waren die van de schrijvers van Joodsche openbaringen, met dit verschil, dat hijzelf bestemd was om de Menschenzoon te worden. Deze Menschenzoon was een bovennatuurlijk hemelsch wezen, de wetgever van een bovennatuurlijk Koninkrijk van God, dat op aarde zou nederdalen en de plaats innemen van de tegenwoordige orde van zaken. Hij was niet de Messias der profeten, wiens taak het zou zijn de tijdelijke oppermacht van Israël op aarde te verzekeren. Het vervliegen van de hoop der profeten was de aanleiding geweest tot het ontstaan van de hoop der „apokalyptici", die nog stouter verwachtingen koesterden. Het Koninkrijk Gods zou niet verwezenlijkt worden door eene tragsgewijze ontwikkeling uit de tegenwoordige orde van zaken, maar doordat de bovennatuurlijke orde haar plotseling op zijde schoof ³⁾). Zoolang Jezus op aarde vertoefde, was hij als 'tware nog slechts bestemd om de Menschenzoon te worden. Hij moest wachten, totdat hij als zoodanig

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 44 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 46. ³⁾ *Ib.*, p. 47.

openbaar werd en tot zijne heerlijkheid inging ¹⁾). Jezus was overtuigd dat de ondergang van het bestaande ras zou plaats hebben ²⁾). Men meene niet dat de grondslag van het toekomstige Koninkrijk gerechtigheid zou wezen; eeuwig leven was niet het zedelijke leven. In het Koninkrijk toch zouden de menschen zijn als engelen Gods; de zedelijke strijd zou voor hen voorbij zijn; hij zou slechts beloond worden met rust in de heerlijkheid.

In dit alles — steeds volgens Tyrrell — geen enkele vingerwijzing naar een zedelijk Koninkrijk, dat op aarde verwezenlijkt zou worden door de langzame verbreiding van Jezus' onderwijs en voorbeeld ³⁾). Verder zou in het toekomstige Koninkrijk geen dood meer wezen, geen smart, geen zonde, geen verzoeking, want de vorige dingen zouden zijn voorbijgegaan. Ook de zachtmoedigen, de vredemakers, de barmhartigen zouden als zoodanig niet meer voortbestaan; hunne deugden zouden ophouden ⁴⁾). De zedeleer van Jezus toch was voor dit leven, niet voor het volgende; de overgangstoestand, niet de blijvende grondslag der zaligheid. Niets is trouwens oorspronkelijk in de gerechtigheid door Jezus gepredikt. Alles kan men vinden bij de profeten en psalmisten van het Joodsche volk, om niet te spreken van de heidensche moralisten. Maar veel is gekleurd door de onmiddellijke verwachting van het einde, en is alleen in dat geval van toepassing ⁵⁾).

Het Avondmaal, zooals het door Jezus werd gevierd, was geen zinnebeeld, maar een werkelijk onderpand van de deelneming aan het Messiaansche feestmaal in het toekomstige Koninkrijk ⁶⁾).

De verzoeking in de woestijn is geen zinnebeeldig verhaal, maar de ervaring van een visioen. Satan had zich de heerschappij over de geheele wereld aangematigd. Het feit dat Jezus en zijne leerlingen duivelen uitwierpen door de kracht des Heiligen Geestes, was een teeken dat het Koninkrijk der hemelen aanstaande was ⁷⁾).

Zelfs het Onze Vader heeft volgens de historische kritiek eschatologische trekken. Het dagelijksch brood bijv. is genoeg voor hen die op het onmiddellijke einde wachten ⁸⁾).

Toen Jezus zijne leerlingen uitzond, voorspelde hij dat verscheidene dingen zouden geschieden vóór hunne terugkomst; o.a. dat hij komen zou als de Menschenzoon op de wolken des hemels ⁹⁾). Dergelijke voorspellingen kwamen niet uit. Hij besloot toen volgens de critici zijn dood te verhaasten, naar Jeruzalem te gaan en zijn leven te geven als een rant-

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 47 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 48. ³⁾ *Ib.*, p. 49 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 50. ⁵⁾ *Ib.*, p. 51. ⁶⁾ *Ib.*, p. 52. ⁷⁾ *Ib.*, p. 52 seq. ⁸⁾ *Ib.*, p. 55. ⁹⁾ *Ib.*, p. 55.

soen voor velen ¹⁾). De verrijzenis en de verheerlijking van den Menschenzoon moet hij voorzeggd hebben ²⁾). Het is ook geen wonder dat, toen het verwachte Oordeel uitbleef, de zedeleer van het Evangelie op den voorgrond kwam als de voornaamste waarde daarvan ³⁾).

Van den Jezus van het liberale Protestantisme blijft op die manier niets over ⁴⁾).

De groote vraag is nu, of deze Christus der eschatologie, ons door de historische kritiek geteekend, in den grond overeenkomt met den Christus van het Katholicisme? Het is duidelijk dat Tyrrell alle krachten inspent om gronden te vinden voor eene bevestigende beantwoording. Of hij hierin geslaagd is, mag op zijn zachtst uitgedrukt zeer twijfelachtig heeten.

Hij begint — men proeft hier weder den discipel van Newman — met vast te stellen, wat men heeft te verstaan onder eene „idee”. Zij is een goed of een doelwit, dat verwezenlijkt of tot volmaakte uitdrukking gebracht moet worden. Zij ligt meer op het gebied van den wil dan op dat van het verstand ⁵⁾). Hij vergelijkt dan de godsdienstige idee bij een boom die zijne takken uitzendt in honderd richtingen, zoekende naar eene volledige zelfverwezenlijking die in den grond niet bereikbaar is ⁶⁾). Onder de idee van Jezus verstaat hij de godsdienstige idee op een zekeren trap van ontwikkeling, die voortgaat langs eene bijzondere lijn. Bevindt zich nu het Katholieke Christendom van heden op dezelfde of (zooals liberale Protestanten meenen) op eene geheel verschillende lijn? Is het de verdere groei van denzelfden tak of — vormt het een zijtak die reeds in de eerste eeuw is uitgebot? Of is het eenvoudig de ontwikkeling van eene sterke Grieksche loot, met geweld geënt op het onderstelde liberale Protestantisme van Jezus? ⁷⁾ Tyrrell's antwoord luidt: dat de godsdienstige idee van Jezus dezelfde is als die van het Katholicisme, en dat beide zich bevinden op dezelfde lijn. Op welke gronden?

In de eerste plaats wijst hij op het „transscendentalisme” of het zoeken van alle heil in eene andere wereld ⁸⁾). Het liberale Protestantisme heeft de beteekenis hiervan tot de geringste afmetingen teruggebracht ⁹⁾). Voor Jezus evenwel had het eene groote beteekenis. Hoe kon het ook anders, daar men op den rand verkeerde van den ondergang der bestaande orde van zaken? ¹⁰⁾ Is nu dit zoeken van alle heil

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 56. ²⁾ *Ib.*, p. 59. ³⁾ *Ib.*, p. 61. ⁴⁾ *Ib.*, p. 59 seq. ⁵⁾ *Ib.*, p. 62. ⁶⁾ *Ib.*, p. 64. ⁷⁾ *Ib.*, p. 65. ⁸⁾ *Ib.*, p. 65. ⁹⁾ *Ib.*, p. 66. ¹⁰⁾ *Ib.*, p. 66.

in eene andere wereld niet juist het groote verwijt, door het liberale Protestantisme tegen het Katholicisme gericht? ¹⁾ Dat men zulk een buitensporigen nadruk legde op de bestemming voor eene andere wereld, had grooten invloed op het ontstaan van de monnikachtige en ascetische idee van het Katholicisme ²⁾.

Vervolgens wijst Tyrrell op het dualisme tusschen goed en kwaad, het Koninkrijk van God en dat van den Satan. Ook dit hebben Jezus en het hedendaagsche Katholicisme gemeen. Zelfs een paus, zoo modern als Leo XIII, geloofde in de fabels van Leo Taxil en zijne mythische Diana Vaughan, en bande dagelijks den Duivel uit Rome ³⁾.

Een nieuw argument wordt door Tyrrell ontleend aan de sacramenten. Met Christus kwam, zegt hij, de volheid van den Heiligen Geest, uitgestort op alle gedoopten. De gedoopte wordt een nieuw schepsel door eene inwendige herschepping. Zedelijke volmaking echter is van die verandering wel de vrucht, maar niet het wezen. De gedoopte is niet goddelijk omdat hij zedelijk is, maar zedelijk omdat hij goddelijk is geworden. Desgelijks is de voornaamste vrucht van al de sacramenten van het latere Katholicisme niet het zedelijke leven in het tegenwoordige, maar het hoogere leven in de toekomst. Vandaar de bewering in sommige Katholieke kringen dat een leven van middelmatige zedelijkheid, met een veelvuldig gebruik van de sacramenten, Gode meer behaagt dan een leven van heroïsche zedelijkheid zonder sacramenten. Slechts de sacramenten maken ons volgens die opvatting tot zonen Gods ⁴⁾.

Wat verder den Doop betreft, zoowel voor het Katholicisme als voor Jezus is hij geen ledig symbool, bezit hij eene mededeelende kracht van dat nieuwe leven des geestes en van dat goddelijke Zoonschap, dat recht geeft op het binnengaan van de hoogere wereld.

En evengoed als voor Jezus is het brood der zegening het brood van het eeuwige leven, het tegengif van den dood, het voedsel der engelen ⁵⁾.

Ook het volgende is een argument. Evenmin als uit de natuurlijke wereld het transscendentale Koninkrijk Gods groeien kan, evenmin kon uit den natuurlijke mensch, door zedelijke ontwikkeling alleen, een Zoon Gods, een geestelijk, onsterfelijk wezen groeien. In beide gevallen is de verandering bewerkt door eene inbreuk van de transscendentale op de na-

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 67. ²⁾ *Ib.*, p. 70. ³⁾ *Ib.*, p. 72. ⁴⁾ *Ib.*, p. 72. ⁵⁾ *Ib.*, p. 74.

tuurlijke orde van dingen ¹⁾. Wij stuiten hier op een nieuw dualisme. Het moge onvereinigbaar zijn met onze moderne gevoelens: kan men loochenen, dat het eigen is zoowel aan Jezus als aan het tegenwoordige Katholicisme? ²⁾

Ook aan het uitwendige in den eeredienst, het ritueel, wordt door Tyrrell een argument ontleend. Liberale Protestanten wijzen er met voldoening op dat Jezus ze wegvaagde voor eene aanbidding in geest en in waarheid. Zij verzekeren ons dat Jezus, kwam hij op aarde, zich tehuis gevoelen zou op een „prayer meeting” en zeeziek zou worden bij eene hoogmis. Dit is eene geheel onkritische meening. Jezus nam deel aan de godsvereering zijner vaderen ³⁾. Eerst toen zijne volgelingen zich afscheidden van het Jodendom, ontstond de behoefte aan eigen tempels. Daar echter het einde nabij werd geacht, hield men zich in de uiterlijkheden voorloopig aan de eerste beginselen. Na den tijd der Apostelen evenwel werd het anders. Liberale Protestanten spreken hiervan als van een nieuw betreuenswaardig verval tot het legalisme, waarvan Christus ons vrijgemaakt had. Zij vergeten echter, dat datgene waarvan Jezus ons heeft vrijgemaakt niet de uiterlijkheden zijn, maar het misbruik daarvan; niet de letter, maar hare onderdrukking van den geest; niet het priesterambt, maar het sacerdotalisme; niet het ritueel, maar het ritualisme; niet het Altaar, maar de uitbuiting van het Altaar ⁴⁾.

Ook in de opvatting van het eeuwige leven als een leven waarin geen gelegenheid meer is menschenlijke deugd te beoefenen, een staat van rust na den arbeid, van ekstatisch aanschouwen van Gods aangezicht, stemmen het Katholicisme en Jezus (de Openbaring van Johannes) overeen. Verder leeren beiden dat het eeuwige leven het loon is van de gerechtigheid, gelijk hel en dood van de zonde ⁵⁾.

Een zonderling argument put Tyrrell uit de leer van de gemeenschap der heiligen. Deze gemeenschap te beschouwen als iets dat van den heidenschen kant in het Christendom zou zijn ingevoerd, geschiedt volgens hem wederom zonder grond. Voor Jezus behoorden Abraham, Izaäk en Jakob, Mozes, Elia en David niet tot het doode verleden, maar tot de levende werkelijkheid. In het Koninkrijk zouden de verlost en aanzitten met Abraham, Izaäk en Jakob. Welke uitbreiding de Katholieke heiligenvereering ook verkregen hebbe, welk bijgeloof men er aan hebbe gehecht, het is dwaasheid te loochenen dat zij bij de „idee” van Jezus behoort ¹⁾.

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 73. ²⁾ *Ib.*, p. 73. ³⁾ *Ib.*, p. 75. ⁴⁾ *Ib.*, p. 75—78. ⁵⁾ *Ib.*, p. 78. ⁶⁾ *Ib.*, p. 79.

Heeft Paulus meer uitdrukkelijk aan het Avondmaal het karakter van eene offerande toegekend, ook dit was aan de gedachte van Jezus niet vreemd. Men herinnere zich dat hij-zelf zijn dood beschouwde als een offer ten bate der uitverkorenen, een rantsoen voor velen om hen te ontrukken aan de slavernij van Satan. Dat ook de hedendaagsche Katholieke kerk het Avondmaal als eene offerande beschouwt en die offerande plaatst in het middelpunt van den eeredienst, kan dus volgens Tyrrell geen verwondering baren ¹⁾).

Ook wat Jezus' persoon betreft, komen zijne eigen „idee” en de Katholieke „idee” overeen. Wij vinden volgens de evangeliën twee naturen in hem: die van den aardischen Zoon van David en die van den hemelschen Menschenzoon ²⁾).

Aan den eenen kant schonk hij aan de zijnen de macht om zonen Gods te worden, aan den anderen kant zou hij bij het einde van den tijd komen om levenden en dooden te oordeelen. Hij was dus de Middelaar tusschen God en menschen ³⁾. Een wezenlijk onderscheid tusschen Jezus' voorstelling van zichzelf en de Katholieke voorstelling is er niet ⁴⁾).

Zelfs de leer der overtollige werken wortelt volgens Tyrrell in het oudste Christendom. De leer der Verzoening door Christus' dood wordt, zegt hij, door het liberale Protestantisme aan Paulus toegeschreven. Zij is echter onafscheidelijk van de Apokalyptische voorstelling van Gods Koninkrijk. De strijd tusschen Satan en den Hemel om het bezit van de wereld en den mensch, bereikte zijn toppunt. Het bloed der martelaren riep om wraak. De grootste misdaad van Satan, tegelijkertijd de bekroning van het lijden der rechtvaardigen, was de dood van Christus. De volle prijs voor Gods genade werd hierdoor betaald, Satan verloor nu zijne rechten op de wereld. En zóó groot was de misdaad, zóó groot tevens de verdienste van Christus' dood, dat deze alleen voldoende zou geweest zijn om het Koninkrijk Gods van den hemel op de aarde te brengen. Het lijden der rechtvaardigen werd in zekeren zin overtollig. (Hier ⁵⁾ gebruikt Tyrrell het omineuze woord: „superogatory”, herinnerende aan een der hevigste ergernissen uit den tijd der Hervorming.) Christus' dood, aldus gaat Tyrrell voort, werd dus inderdaad eene verzoening; zijn bloed werd vergoten voor velen tot vergeving van zonden. Zoo besluit hij dan dat hier de Apokalyptische leer omtrent Jezus en de theologische leer van het Katholicisme overeenkomen ⁶⁾).

¹⁾ Tyrrell, *Christianity* p. 79 seq. ²⁾ Ib., p. 80. ³⁾ Ib., p. 83. ⁴⁾ Ib., p. 83. ⁵⁾ Ib., p. 83 seq. ⁶⁾ Ib., p. 85.

Op den ingeslagen weg gaat Tyrrell steeds verder. Ook de leer van het Vagevuur wordt in harmonie met het oorspronkelijke Christendom verklaard. „Als wij ons nu te binnen brengen", zegt hij, „dat het Vagevuur slechts eene verplaatsing is van de beproeving in het vuur die de heiligen moest louteren, dan is ook de verkorting van het Vagevuur door het overvloedige lijden van de martelaren en belijders geenszins in strijd met de „idee" van Jezus" ¹⁾.

Te onderstellen dat Jezus niet in wonderen geloofde, of dat hij niet geloofde dat zijne genezingen en duivelbanningen wonderdadig waren, is het onderstellen van een wonder, nl. van het bestaan eener negentiende-eeuwsche ziel in de eerste eeuw ²⁾. De taaiheid waarmede het Katholicisme de wonderen handhaaft, druischt dus geenszins in tegen de „idee" van Jezus ³⁾.

Eén ding vindt men niet bij Jezus, maar wel bij het latere Katholicisme: eene theologie. Dit huwelijk van de Openbaring met de Grieksche wijsbegeerte kon eerst plaats hebben in later tijd en op Griekschen bodem. Jezus putte zijne kennis van hemelsche dingen alleen uit visioenen en openbaringen, uit de profetische en apokalyptische geschriften en uit eigen mystieke ervaringen. Daar „dogma" gewoonlijk gebezigd wordt voor een bepaald stuk theologie, opgelegd aan de geloovigen door het kerkelijke gezag, is het eene uitgemaakte zaak dat Jezus niet dogmatisch was. Maar heeft hij aan de zijnen niet dezelfde voorstelling van de hoogere wereld opgelegd, die de Kerk heeft gekleed in een theologischen vorm? Droeg hij haar niet voor met het gezag eener goddelijke openbaring en als eene zaak van leven of dood? ⁴⁾

Ziedaar eene geheele reeks van gronden die volgens Tyrrell bevestigen, dat het hedendaagsche Katholicisme het oude Christendom weerspiegelt. De Jezus van het liberale Protestantisme is daarom nog volstrekt geen mythe. Slechts heeft het alwat in het Evangelie eene beteekenis had van den eersten rang ter zijde gesteld en overgehouden wat slechts in de tweede plaats beteekenis bezat: het zedelijke element. Dientengevolge had Jezus' leven slechts de beteekenis van dat van een zedeleeraar; zijn dood werd een voorbeeld van opoffering voor de deugd ⁵⁾.

Tyrrell komt ten laatste tot het opwerpen van de moeilijkheid die hij welbeschouwd niet heeft weten te overwinnen.

Laat het waar zijn, zegt hij, dat de leer van het Katholicisme

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 85. ²⁾ Ib., p. 85. ³⁾ Ib., p. 86. ⁴⁾ Ib., p. 87
⁵⁾ Ib., p. 88

dezelfde is als die van Jezus; blijft die leer, hetzij in haren Apokalyptischen hetzij in haren theologischen vorm, nu nog aannemelijk voor het moderne gemoed? Tyrrell meent blijkbaar dat die vraag bevestigend mag worden beantwoord; maar de redenen die hij daarvoor bijbrengt zijn niet klemmend.

De beantwoording zou gemakkelijker zijn als wij uitsluitend het zedelijke element in den godsdienst van Jezus op den voorgrond mochten brengen en door een zeker symbolisme de stuitendste trekken van zijne Apokalyptische prediking konden verzachten ¹⁾. Reeds vroeger heeft men dit wel gedaan, ook in de Kerk, met het doel het Katholicisme aan te bevelen wegens zijne maatschappelijke en staatkundige voordeelen, en den godsdienst pasklaar te maken voor het leven in eene wereld die geen teekenen vertoont van een naderenden ondergang. Doch de Kerk heeft zich hiervan afgewend; zij heeft volgens Tyrrell terecht ingezien dat hiermede het liberale Protestantisme werd binnengehaald ²⁾.

Zoowel bij het Protestantsche als bij het Katholieke Modernisme bestaat ten opzichte van dit punt veel misverstand. Het echt Katholieke Modernisme stelt de vraag naar de vereenigbaarheid van het moderne denken en den overgeleverden godsdienst het scherpst. Immers het beschouwt de Apokalyptische elementen van het Christendom als behoorende tot zijn wezen en niet als iets bijkomstigs; daarentegen de zedelijke elementen als iets van den tweeden rang en niet van overwegende beteekenis ³⁾.

De moeilijkheden worden vergroot doordat men de Openbaring al te getrouw heeft overgeleverd, nl. ook in den vorm en niet enkel in haar wezen; dat men aan de Apokalyptische beelden waarin zij gekleed was eene letterlijke of feitelijke waarde heeft toegekend, die wij allengs niet meer kunnen aanvaarden. Voor Jezus waren die beelden feiten in den letterlijken zin. Maar voor ons is zoo iets niet langer houdbaar. Wij kunnen, zegt Tyrrell, niet langer gelooven in het plaatselijke hemeltje boven de platte aarde, waaruit Jezus komen moet op de wolken. Aan den anderen kant verbiedt de kritiek ons te loochenen dat zijne Openbaring betrekking had op de transcendentale wereld. In zijne godsdienstige opvattingen behoorde hij nu eenmaal tot de Apokalyptici, gelijk in zijne zedelijke opvattingen tot de profeten ⁴⁾.

Behalve dat hij Johannes den Dooper vereenzelvigde met Elia en zichzelf met den Zoon des menschen, was er in zijne Openbaring niets oorspronkelijks. Zijne Apokalyptische

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 91 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 92. ³⁾ *Ib.*, p. 93. ⁴⁾ *Ib.*, p. 94 seq.

opvattingen werden door zijne toehoorders zelfs gemakkelijk verstaan ¹⁾. Wat dan? Berust het Christendom op een enkelen vertegenwoordiger van eene school van Apokalyptici? Maar hoe dan zijne buitengewone beteekenis in de wereldgeschiedenis te verklaren? Hier mengt Tyrrell in zijn betoog een bovennatuurlijk element.

Dat men in de Apokalypse van Jezus eerder geloofde dan in eenige andere, kan ten eerste verklaard worden door zijne buitengewone persoonlijkheid en zijn zedelijk karakter ²⁾. Er kwam echter een bovennatuurlijke invloed bij. Jezus geloofde in zichzelf als den Menschenzoon, den plaatsbekleeder Gods. Sprak hij enkel als profeet, in naam der zedewet of ook in den naam van den Menschenzoon? Stond de gewaarwording van het bovennatuurlijke niet in verband met zijne geheimzinnige macht over de menschen? De gewaarwording nl. dat God met hem was? Wij moeten dus erkennen, dat zijne macht voortvloeide uit zijn besef dat hij niet enkel een zedelijk, maar een bovenmenschelijk wezen was ³⁾.

Hetzelfde geldt van den zedelijken invloed van het Christendom op de wereld. Ook deze is zonder transscendentalen invloed niet te verklaren ⁴⁾. Kunnen wij nu tegelijkertijd buigen voor eene zedelijke persoonlijkheid die boven alles uitsteekt, en zijne godsdienstige voorstellingen als illusiën beschouwen? Kan men gelooven dat het reinste van alle harten ter prooi zou geweest zijn aan eene soort van godsdienstig delirium? ⁵⁾ Tyrrell geeft zelf het antwoord niet, maar verwacht blijkbaar dat de lezer zal antwoorden: „immers neen”. Nog vraagt hij: „Moeten de godsdienstige voorstellingen van Jezus en de Katholieke kerk niet minstens op even hoogen trap staan als de zedelijke beginselen?” Het is duidelijk dat hij van den lezer ten antwoord verwacht: „ja zeker”.

Na aldus de blijvende waarde van de Apokalyptische ideeë betoogd te hebben, breekt Tyrrell eene lans voor eene ruime toepassing van het symbolisme. De godsdienst, zegt hij, houdt zich bezig met het transscendente, met de hoogere wereld, niet met deze. Hare voorstelling van de transscendente orde van zaken en van de tegenwoordige orde in betrekking tot de transscendente kan nooit meer dan symbolisch zijn, daar onze kennis slechts „ten deele” is. De beperkte ervaring van het transscendente die de menschheid bezit, kan nooit meer dan een symbool wezen van de gezamenlijke ervaringen die

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 96. ²⁾ *Ib.*, p. 96. ³⁾ *Ib.*, p. 97 seq. ⁴⁾ *Ib.*, p. 97 seq. ⁵⁾ *Ib.*, p. 98.

mogelijk zijn maar die wij nooit volledig kunnen uitdrukken. De mensch is niet volstrekt onkenbaar voor eene muis, maar de kennis van de muis omtrent den mensch kan slechts bestaan binnen de perken van haar leven. Zoo zal 's menschen God hetzelfde zijn als de mensch in het groot geteekend. D.w.z.: uit onze opvatting van God kan het menschelijke nooit geweerd worden¹⁾.

Natuurlijk is Jezus' eigen schildering van het transscendente volstrekt niet symbolisch. Dit staande te houden zou nederkomen op de bewering, dat hij het gemoed had van iemand der 19^{de} of 20^{ste} eeuw. Maar voor ons is dit anders. De vorm waarin Jezus zijne prediking kleepte bezit voor ons geen letterlijke waarde meer²⁾. Het transscendentale kan trouwens nooit in eigenlijken zin voor ons worden uitgedrukt. Overgebracht in de termen van onze hedendaagsche wijsbegeerte, blijft dus de „idee” van Jezus voor ons symbolisch. Verder zal ons eigen symbolisme even onaannemelijk zijn voor latere eeuw als het Apokalyptische symbolisme zulks is voor ons. De eenige uitkomst ligt in eene vrije toelating van het beginsel van het symbolisme³⁾.

Tyrrell's betoog is dikwijls zeer subtiel en hier en daar zelfs duister. Het pogen om den Christus der eschatologie aannemelijk te maken voor den nieuweren tijd moest ook wel leiden tot gewrongen redeneeringen.

Voor de hoop zijner vrienden dat dit boek zou bijdragen om zijne bestrijders te ontwapenen of te verzoenen bestond weinig grond. Men moet wel naïef geweest zijn om te meenen dat het rechtzinnige Roomsche-Katholicisme het minder verwerpelijk zou achten dan zijne vorige geschriften. De erkenning der macht van het bovennatuurlijke in de godsdienst-geschiedenis was daarvoor niet voldoende. Men moest dit wel beschouwen als het Trojaansche paard, waarmede een geheele drom van ketterijen dreigde te worden binnengehaald.

Protestanten kunnen bij de lezing van sommige bladzijden wel tot de meening gebracht zijn dat Tyrrell Roomscher was dan Roomsche. Maar de rechtzinnige R.-Katholiek oordeelde anders en juist.

Tragisch einde! De Roomsche-Katholieke kerk moest opnieuw veroordeelen en vervloeken wat tot hare verdediging geschreven was.

¹⁾ Tyrrell, *Christianity*, p. 99 seq. ²⁾ *Ib.*, p. 101. ³⁾ *Ib.*, p. 103.

HOOFDSTUK XI.

DE VEROORDEELING VAN HET MODERNISME DOOR DEN PAUSELIJKEN STOEL.

Paus Pius X heeft den strijd tegen het Modernisme krachtig aangebonden. Hij verklaarde zich er tegen in eene allocutie, gehouden bij gelegenheid van de uitreiking der baret aan de nieuwe kardinalen, op 17 April 1907. De paus noemt de Modernisten oproerlingen. Immers zij verkondigen, zegt hij, monsterachtige dwalingen betreffende de zoogenaamde evolutie van het dogma, den terugkeer tot het zuivere Evangelie, de vrijmaking van de Kerk en de aanpassing aan den tijdgeest. Het Modernisme is geen ketterij, maar het vergiftige sap van alle ketterijen; het tracht de grondslagen van het geloof te ondermijnen en het Christendom te vernietigen. De Kerk heet volgens de Modernisten wel de wettige tolk van het Evangelie, maar zij is daarbij onderworpen aan de regels der wetenschappelijke kritiek. Wat de Overlevering aangaat is alles maar van betrekkelijke waarde, alles onderworpen aan verandering ¹⁾.

Een paar weken later richtte de paus zich tegen het tijdschrift „Il Rinnovamento”, het vereenigingspunt van Italiaansche en andere Modernisten. Hij deed dit in een krassen brief aan kardinaal Ferrari, aartsbisschop van Milaan. Den kardinaal werd bevolen den uitgever van het tijdschrift bij zich te laten komen en hem het staken van de uitgave te gelasten. De paus handelde in dezen krachtens eene uitspraak van de Congregatie van den Index. Aan de Modernisten wordt verweten dat zij de dogma's der Kerk slechts voorstellen als waarheden om te gelooven, en alles laten nederkomen op de godsdienstige ervaring in het binnenste van het individu; verder, dat zij een gevaarlijken geest van onafhankelijkheid ten opzichte van het kerkelijke gezag verbreiden, de meer-

¹⁾ *Allocution de S.S. Pie X, 17 avril 1907, in de Condamnation du Modernisme, Documents, Tournay, 1907, p. 118 s.* (Fransche tekst met eene uitlating aan het begin). De Italiaansche tekst in de *Acta sanctae sedis, Ephemerides Romanae a ss^{mo} D.N. Pio Pp. X authenticae et officiales apostolicae sedis actis publice evulgandis declaratae*, Romae, 1907 Volumen XL, p. 266—269.

derheid van het eigen oordeel boven dat van de Kerk verkondigen en eene school vormen om de geesten te leiden in anti-katholieke richting. Als hoofdschuldigen worden Fogazzaro, Tyrrell, Von Hügel en Murri genoemd ¹⁾).

Het dekreet van 3 Juli 1907 van de kardinalen die tezamen uitmaakten het H. Officie der Inquisitie, volgde. De paus heeft aan deze Inquisiteurs-generaal opgedragen de voornaamste dwalingen der Modernisten aan te wijzen en te veroordeelen. Zij stelden een nieuwen „Syllabus” op, behelzende 65 stellingen, die uit de geschriften der Modernisten getrokken waren, die als dwalingen gebrandmerkt moesten worden en die men dus niet meer verbreiden mocht. De meeste stellingen of althans de helft daarvan, hebben betrekking op de Bijbelkritiek. Een welberaamd evenwicht is er in het stuk niet te ontdekken. Het geheel maakt den indruk van eenige overhaasting. Hoe dit zij, het berust nog niet op eene zoo grondige studie van modernistische geschriften als de encykliëk „Pascendi dominici gregis”, waarover nader. Intusschen zijn verscheidene stellingen wel zóó scherp geformuleerd, dat men er eenige hoofdleeringen der Modernisten gemakkelijk in herkennen kan. Stelling 3 luidt bijv.: Uit de kerkelijke vonnissen, gewezen tegen eene vrije, diepgaande Bijbeluitlegging, blijkt dat het geloof, zooals de Kerk het voorstelt, indruischt tegen de geschiedenis, en de Katholieke dogma's niet in overeenstemming zijn met het oudste Christendom. Stelling 7: Als de Kerk verbiedt zekere dwalingen te verbreiden, kan men van de geloovigen niet eischen dat zij met zulk eene uitspraak inwendig meegaan. Stelling 9: Zij die gelooven dat God inderdaad de auteur is van de H. Schrift, verraden groote onnoozelheid en onwetendheid. Stelling 12: Wie den Bijbel uitlegt moet, als hij vruchtbaren arbeid verrichten wil, vooral elke vooropgezette meening aangaande den bovennatuurlijken oorsprong der H. Schrift ter zijde stellen en haar niet anders uitleggen dan andere zuiver menschenlijke oorkonden. Stelling 15: Tot de vaststelling van den Kanon zijn de evangeliën met toevoegsels en verbeteringen vermeerderd; dientengevolge is er van de leer van Christus maar een zwak en onzeker spoor in overgebleven. Stelling 23: Er bestaat eene tegenstelling tusschen feiten die in de H. Schrift verhaald worden en de kerkelijke leerstellingen die er op berusten; zoodat de kritikus

¹⁾ *Monitum ad ephemeridem „Il Rinnovamento” dictam*, 29 Apr. 1907, in de *Condamnation du Modernisme*, Tournay, 1907, p. 120, 121 (Fransche tekst). De Italiaansche tekst in de *Acta sanctae sedis, Ephemerides Romanae*, Romae, 1907, Vol. XL, p. 272 seq.

feiten als onwaar kan verwerpen die de Kerk als vaststaande aanvaardt. Stelling 33: Voor ieder onbevooroordeelde is het duidelijk dat Jezus eene dwaling heeft verkondigd, toen hij leerde dat de komst van het Messiaansche rijk zeer aanstaande was; anders zou men meenen dat het grootste deel zijner leer in de synoptische evangeliën onjuist wordt beschreven. Stelling 36: De opstanding des Zaligmakers is geen feit van historische, maar van bovennatuurlijke orde; men kan haar daarom niet bewijzen. Slechts heeft het Christelijk bewustzijn het allengs uit andere dingen afgeleid. Stelling 42: De Christelijke gemeenschap heeft de noodzakelijkheid van den Doop medegebracht en dien als een onontbeerlijken ritus aanvaard. Stelling 51: Het huwelijk kon eerst later in de Kerk een sakrament worden. Stelling 53: De organisatie der Kerk is niet onveranderlijk; maar het Christelijke gemeenschapsleven is evengoed aan evolutie onderhevig als de burgerlijke samenleving. Stelling 57: De Kerk betoont zich vijandig aan den vooruitgang van natuurwetenschap en theologie. Stelling 58: De waarheid is evenmin onveranderlijk als de mensch; immers met hem, in hem en door hem neemt zij deel aan de evolutie. Stelling 63: De Kerk betoont zich onbekwaam om de zedeleer van het Evangelie te handhaven, daar zij halsstarrig vasthoudt aan onveranderlijke leerstellingen die met den hedendaagschen vooruitgang niet in overeenstemming kunnen worden gebracht. Stelling 65: Het tegenwoordige Katholicisme is niet te verzoenen met ware wetenschap, mits het herschapen worde in zeker ondogmatisch Christendom, d. i. in een ruim en liberaal Protestantisme ¹⁾.

Eene „Instructie” van de genoemde Congregatie der Inquisitie van 28 Aug. 1907 kwam op de zaak terug. Zij vermaande alle bisschoppen en hoofden van kloosters vooral de jeugd verre te houden van modernistische invloeden. Alle docenten aan universiteiten, priester-seminariën, lycea en gymnasiën, die er mede besmet waren, moesten ontslagen worden. Verder mochten geen geestelijken meer medewerken aan tijdschriften die hetzij openlijk hetzij in het verborgen modernistische leeringen voorstonden ²⁾.

In een brief van 14 Juni van hetzelfde jaar heeft de paus Ernst Commer, vroeger een vriend van Schell ³⁾, openlijk

¹⁾ *Décret du Saint-Office: Lamentabile sane*, 3 Juli 1907, in de *Condamnation du Modernisme*, Tournay, 1907, p. 102—113; in de *Acta sanctae sedis, Ephemerides Romanae*, Romae, 1907, Vol. XL, p. 470—478. ²⁾ *Instructio S. R. et U. Inquisitionis*, 28 Aug. 1907, in de *Condamnation du Modernisme*, Tournay, 1907, p. 114—117; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 727 seq. ³⁾ Zie boven, blz. 124 volg.

gelukgewenscht met zijne bestrijding van een aantal van Schell's beweringen ¹⁾). Omstreeks terzelfder tijd werden belanghebbenden door een nieuwen druk herinnerd aan eene instructie van de Congregatie van bisschoppen en reguleren, uitgevaardigd onder Leo XIII, den 21^{sten} Juli 1896. Het stuk had vooreerst alleen betrekking op Italië. Het handelt over het Hooger Onderwijs. De reden der uitvaardiging is, dat sommige saeculiere en reguliere geestelijken verplicht geacht worden de lessen te volgen aan staatsuniversiteiten. Van deze universiteiten wordt echter de heilzame invloed der Kerk geweerd: zij zijn onttrokken aan het toezicht der geestelijkheid. De bedoelde Congregatie gelast nu, dat men aanstaande geestelijken zooveel mogelijk zal zenden naar Katholieke lycea en gymnasiën; verder, dat geen geestelijke eene staats-universiteit zal bezoeken, zonder verlof van den bisschop. Voor reguleren gelden overeenkomstige bepalingen. Alleen knappe, scherpzinnige jongelieden, van wie men verwachten mag dat zij standvastig blijven, mogen gezonden worden. En op allerlei wijs moeten zij worden bewaakt ²⁾).

Deze instructie is over de geheele Kerk uitgebreid door de groote encykliëk „Pascendi”, waarin voor het eerst eene min of meer magistrale poging is gedaan om de modernistische beweging te stuiten.

„Meermalen is het Modernisme door pauselijke veroordeeling getroffen. Eerst heeft men zijne aanhangers met zachtheid behandeld, vervolgens met gestrengheid, ja hun openlijke berispingen toegediend. Alles vergeefs”. „Zij bogen een oogenblik het hoofd om het spoedig weer met nog meer hoogmoed op te heffen”. Eindelijk heeft Pius X hen onverbiddeijk veroordeeld in de Encykliëk „Pascendi dominici gregis” van 8 Sept. 1907. Hij achtte „het noodig het stilzwijgen, hetwelk van nu af eene misdaad zou zijn, te verbreken, om het masker dezer lieden op te lichten en hen aan de algemeene Kerk te toonen gelijk zij zijn”.

Het stuk ³⁾ gelijkt veel op eene theologische verhandeling.

¹⁾ *Pius X Ernesto Commer*, 1907, in de *Acta sanctae sedis, Romae* 1907, Vol. XL, p. 392 sqq. ²⁾ *Instruction de la S. C. des évêques et réguliers, du 21 Juillet 1907*, in de *Condamnation du Modernisme*, Tournay, 1907, p. 122—126. ³⁾ *Pius X, Litterae encycl. cae*, 8 Sept. 1907, *Pascendi dominici gregis*, in de *Condamnation du Modernisme, Documents*, Tournay, 1907, p. 2—101; in Nederlandsche vertaling: *Encykliëk van Z. H. Pius X over de leerstellingen der Modernisten* (Vertaling van het dagblad „De Tijd”), Amst. 1907, blz. 3—94; in de *Acta sanctae sedis, Ephe- merides Romanae*, Romae, 1907, Vol. XL, p. 593—650.

Het is verdeeld in drie deelen ¹⁾. Het eerste behelst eene ontleding van de Leerstellingen van het Modernisme. Het tweede handelt over de Oorzaak van het Modernisme, het derde over de Geneesmiddelen. Vooral het eerste gedeelte is een uitvoerig en geleerd stuk. Hierin zijn mannen aan het woord die zich in staat achten de modernistische leeringen te wederleggen. Of dit gelukt mag heeten, is eene andere vraag, waarin wij ons niet zullen verdiepen. Onderafdeelingen zijn gewijd aan: „Het Modernisme en de wijsbegeerte”; „Het geloof bij den Modernist”; „Het Modernisme in geschiedenis en kritiek”; enz. Hieronder gerangschikt zijn hoofdstukken over: Het agnosticisme; De immanentie-leer; Misvorming der geschiedenis van den godsdienst; Hoe de dogma's geboren worden; De individueele ervaring bron der godsdienstige zekerheid; De godsdienstige ervaring en de overlevering; Het geloof gebannen uit de wetenschap; Wat van het dogma en de sacramenten wordt; De heilige boeken; De Kerk; enz. Men ziet: geen onderwerp wordt overgeslagen.

Op meer dan één punt wordt verwantschap aangewezen tusschen Modernisme en Protestantisme. Vraagt men bijv., waarop ten slotte onze zekerheid berust dat God werkelijk bestaat, dan antwoorden de Modernisten: „op de individueele ervaring”. „Zij scheiden zich aldus af van de rationalisten, maar om „over te hellen naar de leer der Protestanten en der pseudo-mystieken” ²⁾. Ten opzichte van het gezag van kerkvaders en conciliën wordt hun verweten dat zij niet verschillen van Luther. „Krachtens het beginsel dat de wetenschap op geen enkelen grond afhankelijk is van het geloof, geven zij, wanneer zij spreken over wijsbegeerte, geschiedenis en kritiek, op allerlei wijzen — niet schromende hier in de voetstappen van Luther te treden — hunne minachting te kennen voor de Katholieke leeringen der Heilige Vaders, van de oekumenische concilies en van het kerkelijk leerambt; worden zij hierover berispt, dan slaken zij luide kreten, zich bitter beklagende dat men hunne vrijheid schendt” ³⁾.

¹⁾ In den oorspronkelijken vorm komen bij de indeelingen der encykliëk geen opschriften voor; wel in de tegelijkertijd gepubliceerde Fransche vertaling (*Condamnation du Modernisme*, Tournay, 1907). Wij volgen de indeeling der Nederlandsche vertaling. ²⁾ *Pii X litterae encyclicae, Pascendi dominici gregis*, 8 Sept. 1907, in de *Condamnation du Modernisme, Documents*, Tournay, 1907, p. 20; in de Nederlandsche vertaling: *Encykliëk van Z. H. Pius X over de leerstellingen der Modernisten*, Amst. 1907, blz. 20. ³⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi dominici gregis*, in de *Condamnation du Modernisme*, Tournay, 1907, p. 28; in de Nederlandsche vertaling, blz. 27; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 609.

Als schrikbeeld wordt aan de lezers voorgesteld, hoe liberale Protestanten de vrijheid der Kerk trachten te knevelen. Immers bij de toepassing van de modernistische beginselen geraakt de Kerk geheel onder den Staat. De Staat kan dan elke godsdienstige handeling die zich naar buiten uit, verbieden. De blijkbaarheid van deze conclusie heeft tal van liberale Protestanten er toe gebracht allen uitwendigen eeredienst en zelfs alle uitwendige godsdienstige gemeenschap te verwerpen, en te pogen een zuiver individueelen godsdienst in te voeren. Indien de Modernisten nog niet zoover zijn gekomen, toch vragen zij van de Kerk uit eigen beweging hun wenken (in die richting) te volgen ¹⁾.

Met het kapitale punt van het stelsel, de evolutie, wordt geducht afgerekend ²⁾. Op meer dan ééne plaats wordt blijkbaar gedacht aan Schell. Hij moet mede bedoeld zijn waar sprake is van hen die een weg van verzoening zoeken tusschen het gezag der Kerk en de vrijheid der geloovigen, die verkondigen: „wij leven in een tijdperk, waarin het gevoel der vrijheid in vollen bloei is”; „dat het kerkelijke gezag zich heeft te plooiën naar de democratische vormen”. Het was immers Schell, die betreurde dat het bedoelde gezag soms den vooruitgang der geesten vertraagde; die wilde dat men in het bestuur der Kerk aandeel zou schenken aan de lagere geestelijkheid en zelfs aan de leeken? ³⁾

Het is duidelijk dat op verscheidene bladzijden Loisy veroordeeld wordt, bijv. wegens zijne leeringen omtrent het ontstaan der sakramenten krachtens de wet der evolutie ⁴⁾. Een groot aantal slagen is op Tyrrell gemunt; bijv. wordt hij geheld over zijne leer van het collectieve geweten. Tyrrell's samenvatting van den inhoud des Evangelies in de eschatologische gedeelten, en vooral de leer dat Christus de komst van het Godsrijk aangekondigd zou hebben als bestemd om werkelijkheid te worden binnen een korten vervaltijd, worden zoo beslist mogelijk veroordeeld ⁵⁾. Het Amerikanisme wordt mede in het veroordeelend vonnis betrokken. Op het gebied der zedeleer toch maken de Modernisten volgens de Ency-

¹⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 40 seq.; Nederlandsche vertaling, blz. 38; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 616. ²⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 44—48; Nederlandsche vertaling, blz. 40—45; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 517—621. ³⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 38, 48, 66; Nederlandsche vertaling, blz. 36, 44, 61; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 614, 620, 631. ⁴⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 32; in de Nederlandsche vertaling, blz. 30; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 610. ⁵⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 38, 60; Nederlandsche vertaling, blz. 35, 56; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 614, 627.

klik „het beginsel der Amerikanisten tot het hunne, dat nl. de actieve deugden den voorrang moeten hebben boven de passieve" ¹⁾).

Een poveren indruk maakt het tweede deel der Encyklik, over de Oorzaak van het Modernisme. Alles wordt herleid tot twee oorzaken: de nieuwigheidszucht en den hoogmoed ²⁾. Het mag verwonderlijk heeten dat men te Rome zich met zoo iets oppervlakkigs heeft tevredengesteld. De diepere oorzaken, die het ontstaan van het Modernisme noodzakelijk maakten, schijnen aan de opstellers geheel ontgaan te zijn.

Ten slotte worden aan bisschoppen en anderen allerlei bevelen gegeven om het Modernisme te weren. Wie er mede besmet zijn mogen geen aanzienlijke ambten bekleden. Men moet „die hoogmoedige menschen dwarsboomen en hun onaanzienlijke ambten van minder beteekenis toewijzen. Dat zij des te lager gesteld worden, naarmate zij hooger pogen te stijgen" ³⁾. Oversten of professoren van seminariën of universiteiten die het Modernisme begunstigen, moeten afgezet worden. Vooral de boekencensuur moet met grooter gestrengheid worden toegepast. In ieder bisdom moeten eenige censoren aan het werk worden gezet om boeken met modernistische leeringen te weren. Verder moet in iedere diocees een „Raad van waakzaamheid" ingesteld worden, die om de twee maanden bijeenkomt. De taak van dien Raad zal zijn: „met groote opmerkzaamheid nagaan alle aanwijzingen omtrent en alle sporen van het Modernisme in openbare geschriften zoowel als in het gegeven onderwijs".

In eene volgende encyklik, van 21 April 1909, heeft Pius X het Modernisme opnieuw getroffen ⁴⁾. Zij werd uitgevaardigd ter herdenking van Anselmus van Canterbury, juist 800 jaren vroeger gestorven ⁵⁾. Het stuk in zijn geheel is eene groote loftuiting op genoemden kerkvader. Intusschen wordt opgemerkt dat, evenals in Anselmus' tijd, ook thans vele vijanden op de Kerk aanvallen ⁶⁾. Hierbij wordt waarschijnlijk gedacht aan Frankrijk, in de veelbewogen dagen van den strijd

¹⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 68; Nederlandsche vertaling, blz. 62; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 631. ²⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 72; in de Nederlandsche vertaling, blz. 67; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 635. ³⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 74; in de Nederlandsche vertaling, blz. 68; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 636. ⁴⁾ *Litterae encyclicae, Pascendi*, p. 84; in de Nederlandsche vertaling, blz. 78; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 642. — Pius X, *Litterae encyclicae, Communium rerum*, 21 Apr. 1909, in de *Acta Apostolicae sedis*, Romae, 1909, Ann. I, Volumen I, p. 338—388. ⁵⁾ *Litterae encyclicae, Communium rerum*, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. I, Vol. I, p. 337. ⁶⁾ *Ib.*, p. 344—348, 351 sqq.

over de kerkelijke goederen en de scheiding van Kerk en Staat. Het ergst maken het de inwendige vijanden. Deze verderfelijke pest heeft om de brandende begeerte naar nieuwigheden den naam van Modernisme ontvangen, zegt de paus. Dikwijls heeft men haar openlijk aan de kaak gesteld; door de onstuimigheid van hare eigen begunstigers is zij in al hare naaktheid aan het licht getreden; maar zij houdt niet op de Christelijke kerk ernstig te schaden. Het gif is doorgedrongen in de aderen en ingewanden van ons organisme; als een kanker sluipt het voort onder de aankomende jongelingschap, zoo arm aan ondervinding en zoo vermetel van inborst¹⁾. De paus wijst op het schoone voorbeeld, door Anselmus onder veelvuldigen strijd gegeven²⁾. De paus vindt nu gelegenheid om tot het Modernisme terug te keeren. Hij verzekert dat zooveel jonge geestelijken er door zijn aangetast³⁾. Verder beklaagt hij zich over het onverstand van lieden, die uit elke vordering der natuurwetenschap wapens meenen te kunnen smeden tegen de Kerk⁴⁾. Ook hekelt hij het Kantiaansche agnosticisme, dat onder de Modernisten zoovele aanhangers vindt⁵⁾. Onder aanhaling van de encyklië „*Pascendi dominici gregis*” pleit de paus nogmaals voor een terugkeer tot de Scholastiek, door de Modernisten te zeer gesmaad. Voornamelijk verlangt hij ijverige bestudeering der werken van Thomas van Aquino⁶⁾.

Den 10^{den} Januari 1910 schreef Pius X een brief aan Vincentius, bisschop van Fano. Hij preee den bisschop zeer, niet alleen omdat hij een priester-seminarie in zijn bisdom had opgericht, maar vooral omdat hij zich voorgenomen had er tegen te waken dat de smetstof van het Modernisme zou doordringen tot de kweekelingen⁷⁾. Wegens eene andere reden werd een overeenkomstige lof ontvangen door Joseph Ballerini, geestelijke aan het pauselijke hof. Hij werd nl. in een fraaie brief geprezen wegens het schrijven van boeken tegen het Socialisme en het Modernisme. De inhoud van een boek tegen laatstgenoemde wordt in twee punten samengevat. Ten eerste wederlegt hij de bewering, dat men uit de wereld der verschijnselen door redeneering niet kan afleiden dat God bestaat. Ten tweede geeft hij eene verdediging van de Katholieke leer voor de studeerende jongelingschap⁸⁾.

¹⁾ *Litterae encyclicae, Communium rerum*, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. I, Vol. I., p. 348—351, inzonderheid p. 350. ²⁾ *Ib.*, p. 352—371. ³⁾ *Ib.*, p. 373. ⁴⁾ *Ib.*, p. 373 seq. ⁵⁾ *Ib.*, p. 374. ⁶⁾ *Ib.*, p. 383 seq. ⁷⁾ *Pius X Vincentio, episcopo Fanensi*, 10 Jan. 1910, in de *Acta Apostolicae sedis*, Romae, 1910, Ann. II, Vol. II, p. 51. ⁸⁾ *Pius X Josepho Ballerini*, 14 Febr. 1910, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. II, Vol. II, p. 97.

Eene nieuwe gelegenheid om tegen het Modernisme ernstig te waarschuwen, vond Pius X in de befaamde Borromeus-encykliek van 26 Mei 1910: „Editae saepe”¹⁾. In den gemeenen opzet vertoont het stuk eenige overeenkomst met de Anselmus-encykliek. Ook in Borromeus' tijd viel een hevige strijd voor de Kerk te voeren, en ook Borromeus gaf daarin een schoon voorbeeld van vele deugden. In onze dagen spant het opnieuw en buitengewoon. Het gevaar is vooral thans zoo groot, omdat velen der onzen, zegt de paus, die onze partij moesten steunen, het tegenovergestelde doen. Onder de veelvuldige verleidelijke leeringen, die niet weinigen aantrekken, behoort ook deze, dat de Kerk met den geest der eeuw een verdrag kan sluiten. Ieder begrijpt wel, zegt Pius X, dat wij ons hiertegen met alle kracht moeten verzetten. Nog eens heet het Modernisme de vereeniging van alle dwalingen²⁾.

Een geweldige slag werd aan het Modernisme toegebracht door het „Motu proprio” van Pius X van 1 September 1910, het stuk waarin de zoogenaamde Modernisten-eed werd voorgeschreven³⁾. Was het de genadeslag? De paus begint met spijtig op te merken, dat de Modernisten door de encykliek „Pascendi dominici gregis” niet bedwongen zijn, dat zij niet zijn afgebracht van hun streven om de Kerk te beroeren. Zij hebben niet opgehouden nieuwe aanhangers te winnen en als in een geheim verbond te vereenigen. Hierdoor is eerst recht gebleken welke gevaarlijke vijanden het zijn. De paus roept nu nog eens alle bisschoppen te hulp om het kwaad te bezweren. Daarom drukt hij opnieuw het derde deel af van de encykliek „Pascendi”, waarin gehandeld is over de Geneesmiddelen die moeten dienen om het monster den kop in te drukken. Het slaat voornamelijk op de plichten der bisschoppen ten aanzien van het onderwijs der geestelijken en het weren van modernistische boeken en tijdschriften⁴⁾. De paus verlangt nu, dat allen die belast zijn met eenig onderwijs aan universiteiten en seminariën ieder jaar bij het begin van den cursus den bisschop een schema

¹⁾ Pius X, *Litterae encyclicae, Editae saepe*, 26 Mei 1910, in de *Acta Apostolicae sedis*, Annus II, Vol. II, p. 357—380. In deze encykliek komt de beleedigende uitlating over de Hervormers voor, die bij de Protestanten zulk eene ergernis wekte. Zie p. 362. ²⁾ Ib., p. 367. ³⁾ Pius X, *Motu proprio*, 1 Sept. 1910, in de *Acta Apostolicae sedis*, Romae, 1910, Ann. II, Vol. II, p. 655—680. ⁴⁾ Pius X, *Motu proprio*, 1 Sept. 1910, in de genoemde *Acta*, Ann. II, Vol. II, p. 656—666. Dit fragment komt voor in de encykliek *Pascendi dominici gregis*, in de *Condamnation du Modernisme*, Tournay, 1907, p. 82—98; in de Nederlandsche vertaling, blz. 75—91; in de *Acta sanctae sedis*, Vol. XL, p. 640—650.

zullen overhandigen van hetgeen zij denken te onderwijzen. Verder moet jaarlijks een rapport omtrent hun onderwijs worden ingediend. Daarenboven moeten een groot aantal personen een eed zweren bij den bisschop, dat zij zich van modernistische leeringen zullen onthouden. De bewoordingen van den eed moeten zij met hunne handteekening bekrachtigen. Tot dien eed zijn bovendien verplicht: geestelijken die de hoogere wijdingen staan te ontvangen; biechtvaders en predikers; parochie-geestelijken en kanunniken; officieren der bisschoppelijke rechtbanken; bestuurders van kloosters; enz. De woordelijke inhoud van den eed is als volgt: „Ik, N. N., aanvaard en omhels onvoorwaardelijk alwat door de Kerk krachtens haar onfeilbaar leerambt is bepaald, uitgesproken en verklaard; inzonderheid die leerstukken, welke regelrecht ingaan tegen de dwalingen van onzen tijd. In de eerste plaats dan belijd ik, dat God, oorsprong en einde aller dingen, bij het licht der natuurlijke rede, uit het geschapene, d. i. uit de zichtbare werken der schepping, gelijk de oorzaak uit de gevolgen met zekerheid kan gekend worden en Zijn bestaan aangetoond. Ten tweede: de uitwendige verschijningsvormen der Openbaring, d.w.z. goddelijke teekenen, wonderen en profetieën neem ik aan; ik erken ze als de zekerste bewijzen van den goddelijken oorsprong van den Christelijken godsdienst. Ook handhaaf ik dat deze erkenning volkomen past bij de verstandelijke ontwikkeling van alle tijden en menschen, ook van onzen tijd. Ten derde: ik geloof vast dat de Kerk, bewaarster en leeraresse van het Goddelijke Woord, door den waren en historischen Christus zelf, toen hij onder ons verkeerde, onmiddellijk, en zonder tusschenschakel is ingesteld, en dat zij gebouwd is op Petrus, den vorst der Apostolische hiërarchie, en al zijn opvolgers door de eeuwen heen. Ten vierde: de geloofsleer, van de dagen der Apostelen door de rechtzinnige kerkvaders steeds in denzelfden zin en met dezelfde strekking tot onzen tijd overgeleverd, aanvaard ik oprechtelijk; daarom verwerp ik volstrekt elk kettersch verzinsel van eene evolutie der leerstellingen, als zouden zij in verloop van tijd eene andere beteekenis verkregen hebben dan die welke de Kerk er eerst aan gehecht heeft. Evenzeer veroordeel ik elke dwaling, waardoor voor het goddelijke onderpand der waarheid, aan de Bruid van Christus toevertrouwd en trouw door Haar te bewaren, in de plaats gesteld wordt eene wijsgeerige vondst of eene schepping van het menschenlijk bewustzijn, door menschenlijke inspanning tot steeds duidelijker uitdrukking gebracht en in de toekomst door eindeloze

ontwikkeling te volmaken. Ten vijfde: ik handhaaf ten stelligste en belijd oprechtelijk dat het geloof niet is een blind godsdienstig gevoel dat uit de schuilhoeken van het onderbewustzijn te voorschijn komt en door den drang des harten en de neiging van den wil gestalte ontvangt, maar eene ware instemming van het verstand met de waarheid die van buiten wordt ontvangen door het gehoor; krachtens die toestemming immers gelooven wij, op gezag van God die de waarachtigheid zelf is, dat hetgeen God, onze Schepper en Heer, gezegd, getuigd en geopenbaard heeft, waar is. Ook onderwerp ik mij met gepasten eerbied en hecht mijn zegel aan alle veroordeelende vonnissen, uitspraken en geboden, vervat in de encyklië „Pascendi” en het dekreet „Lamentabili”, voornamelijk die betrekking hebben op de zoogenaamde dogmengeschiedenis. — Tevens verwerp ik de dwaling van hen die leeren dat het geloof, zooals het door de Kerk wordt voorgesteld, kan indruischen tegen de geschiedenis en dat de Katholieke leerstellingen, in den zin waarin zij nu verstaan worden, niet overeen te brengen zouden zijn met onze kennis van het oudste Christendom. Eveneens veroordeel ik het gevoelen van hen die zeggen dat men bij den ontwikkelden Christen tweeërlei persoonlijkheid onderscheiden kan: die van den geloovige en die van den historicus; in dier voege, dat de historicus zou mogen handhaven wat in strijd is met het geloof en premissen opstellen, waaruit de gevolgtrekking moet worden gemaakt dat leerstellingen valsch of twijfelachtig zijn, mits hij ze maar niet zonder omwegen loochent. — Ook keur ik af eene zoodanige methode om de H. Schrift uit te vorschen en te vertolken, waarbij de overlevering der Kerk, de analogie van het Geloof, en de normen van den Apostolischen Stoel op den achtgrond worden geschoven, maar even lichtvaardig als vermetel de tekstkritiek als de eenige en de hoogste regel wordt aangenomen. — Daarenboven verwerp ik het gevoelen van hen die staande houden dat de professor die onderwijs moet geven in een historisch vak der theologie of daarover zal schrijven, beginnen moet met het ter zijde stellen van elke vooropgezette meening, hetzij omtrent den bovennatuurlijken oorsprong der Katholieke traditie hetzij omtrent den van Godswege beloofden bijstand tot de bewaring der geopenbaarde waarheid door de eeuwen heen; die verder beweren dat men de geschriften der kerkvaders moet uitleggen naar strikt wetenschappelijke beginselen, met terzijdestelling van elk gezag en met die vrijheid van oordeel die men toepast bij alle ongewijde geschriften. In

het algemeen verklaar ik mij zoo ver mogelijk verwijderd van de dwaling der Modernisten, dat in de gewijde overlevering niets goddelijks zou zijn of, wat erger is, dat men dit wel kan toegeven als men het maar in pantheïstischen zin verstaat; zoodat er in dit laatste geval niets overblijft dan een naakt en eenvoudig feit, gelijk te stellen met andere historische feiten, nl. een werk van menschen die met vlijt, scherpzinnigheid en vernuft eene soort van school, door Christus en zijne Apostelen gesticht, door de volgende eeuwen heen in stand houden. Derhalve houd ik krachtig vast aan het geloof der vaderen en zal daaraan vasthouden tot mijnen laatsten snik, betreffende het ware genade-geschenk, dat besloten is, geweest is en altijd zijn zal in de apostolische successie van het bisschopsambt; niet in dier voege, dat men zou mogen aannemen wat het beste leek met het oog op den trap der beschaving, maar dat de absolute en onveranderlijke waarheid, door de Apostelen gepredikt, nooit anders geloofd of verstaan mag worden. Dit alles beloof ik getrouw, oprecht en zonder iets af te doen, te houden en ongeschonden te bewaren en er nooit van af te wijken, hetzij bij het geven van onderwijs, hetzij in spreken of in schrijven, of op welke wijze ook. Dit beloof ik, dit zweer ik, zoo waarlijk, enz." ¹⁾).

Ziedaar eene daad van de grootste beteekenis! Zij was bestemd om de gewichtigste gevolgen op te leveren. In werkelijkheid heeft zij die ook opgeleverd. Tallooze hoogleeraren, docenten, geestelijken van velerlei aard moeten hunnen eed gezworen hebben. En het Modernisme schijnt in den doofpot geborgen, het vuur gebluscht. Voorzooover de buitenwereld vernemen kan, is thans op een gebied, waar zoovele stemmen werden gehoord, alles stil. Dit kunnen noch Schell noch Loisy noch Tyrrell verwacht hebben.

Met de vermelding van eenige feiten, waarvan trouwens de beteekenis in het niet verzinkt tegenover het groote feit van den Modernisten-eed, worde dit hoofdstuk besloten. Twee weken na de uitvaardiging van het „*Motu proprio*” heeft de paus aan Gaspar Decurtins een vereerenden brief gezonden, vol loftuitingen voor zijn boek over „Het Modernisme in de letterkunde”. Decurtins had er op gewezen hoe men in romans en preeken modernistische denkbeelden trachtte te verbreiden. Het was een middel om nog na de verschijning der encyklië

¹⁾ *Jusiurandi formula*, in het *Motu proprio* van Pius X, 1 Sept. 1910. in de *Acta sanctae sedis*, Ann. II, Vol. II, p. 669—672.

„Pascendi“ die verderfelijke dwalingen op slinksche manier aan den man te brengen. Daarbij werden de vijanden der Kerk opgehemeld en de geschriften der pauselijke partij aan bespotting prijsgegeven. De paus beschouwde dit als uiterst gevaarlijk. Blijkbaar heeft hij vooral het oog op mannen als Fogazzaro ¹⁾.

In November 1910 verleende Pius X eene audiëntie aan eene schaar van Franciskaner-monniken. Bij die gelegenheid hield hij eene preek, waarin gewezen werd op het verleidelijke karakter der modernistische leeringen. De gewijde overleveringen worden hevig aangevallen. Het ontbreekt niet aan lieden die van meening zijn, dat de Kerk iets moet afdoen van de oude gestrengte handhaving der leer. Zij smalen er op dat de Kerk volhardt in het handhaven van waarheden en instellingen, die der wereldsche wijsheid niet toelachen. Zij trachten de oude Moeder te bewegen om althans eenige leerstukken der Modernisten aan te nemen: dat zij toegeve en naar eene geschikte verzoening streve; dat zij de achtenswaardige lieden, van wier genie Staat en Kerk slechts voordeel en roem te verwachten hebben, met rust zal laten. De paus daarentegen roept de Franciskanen, die altijd de bondgenooten waren van den Apostolischen Stoel, op om de rechtzinnige leer te helpen handhaven ²⁾.

Herhaaldelijk bleek het noodig aanwijzingen te geven, wie al en wie niet tot het afleggen van den Modernisten-eed verplicht waren. Bijv. in een brief aan kardinaal Fischer, aartsbisschop van Keulen, werd verklaard dat zulke verplichting niet gold voor geestelijken, die theologisch onderwijs gaven aan een Athenaeum van den Staat. Dienden zij tevens als predikers of biechtvaders of waren zij verbonden aan de kerkelijke rechtspraak -- dan wel ³⁾. Bij eene andere gelegenheid werd uitgemaakt ten overstaan aan wien zekere kloosterlingen die den priesterstand bekleedden, hunnen eed hadden te zweren ⁴⁾.

Kardinaal Ant. Joseph Gruscha, aartsbisschop van Weenen, is door den paus geprezen om verschillende redenen, inzonderheid ook om de beteugeling van de pest van het Modernisme.

¹⁾ Pius X, *Ad Gasparum Decurtins, doctorem decuriale in Athenaeo catholico friburgensi*, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. II, Vol. II, p. 738 sqq. ²⁾ Pii PP. X *ad PP. Franciscuales responsio*, IV Idus Novembris, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. II, Vol. II, p. 906–909. ³⁾ Pius X *Antonio Fischer, archiepiscopo coloniensi*, 31 Dec. 1910, in de *Acta Apostolicae sedis*, Romae, 1911, Ann. III, Vol. III, p. 19. ⁴⁾ *S. Congregatio consistorialis, Declarationes circa iusiurandum*, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. III, Vol. III, p. 25.

De toon van den brief heeft echter een zuurzoeten bijmaak. Het heeft er iets van, alsof de ijver van den aartsbisschop een tijdlang minder groot geweest is, alsof hij iets goed te maken heeft gehad ¹⁾. Iets dergelijks geldt van een brief aan den aartsbisschop van Firmo en de bisschoppen van Picenum. Zij ontvangen lof, omdat zij de geestelijken den Modernisteneed hebben doen zweren. Men zou geneigd zijn te vragen: sprak dit dan niet vanzelf? Maar uit de blijde voldoening, door den paus uitgesproken, moet men opmaken dat de zaak heel wat voeten in de aarde heeft gehad ²⁾. Waren er meer streken waar het moeilijk ging de geestelijkheid tot het zweren van dien eed te bewegen?

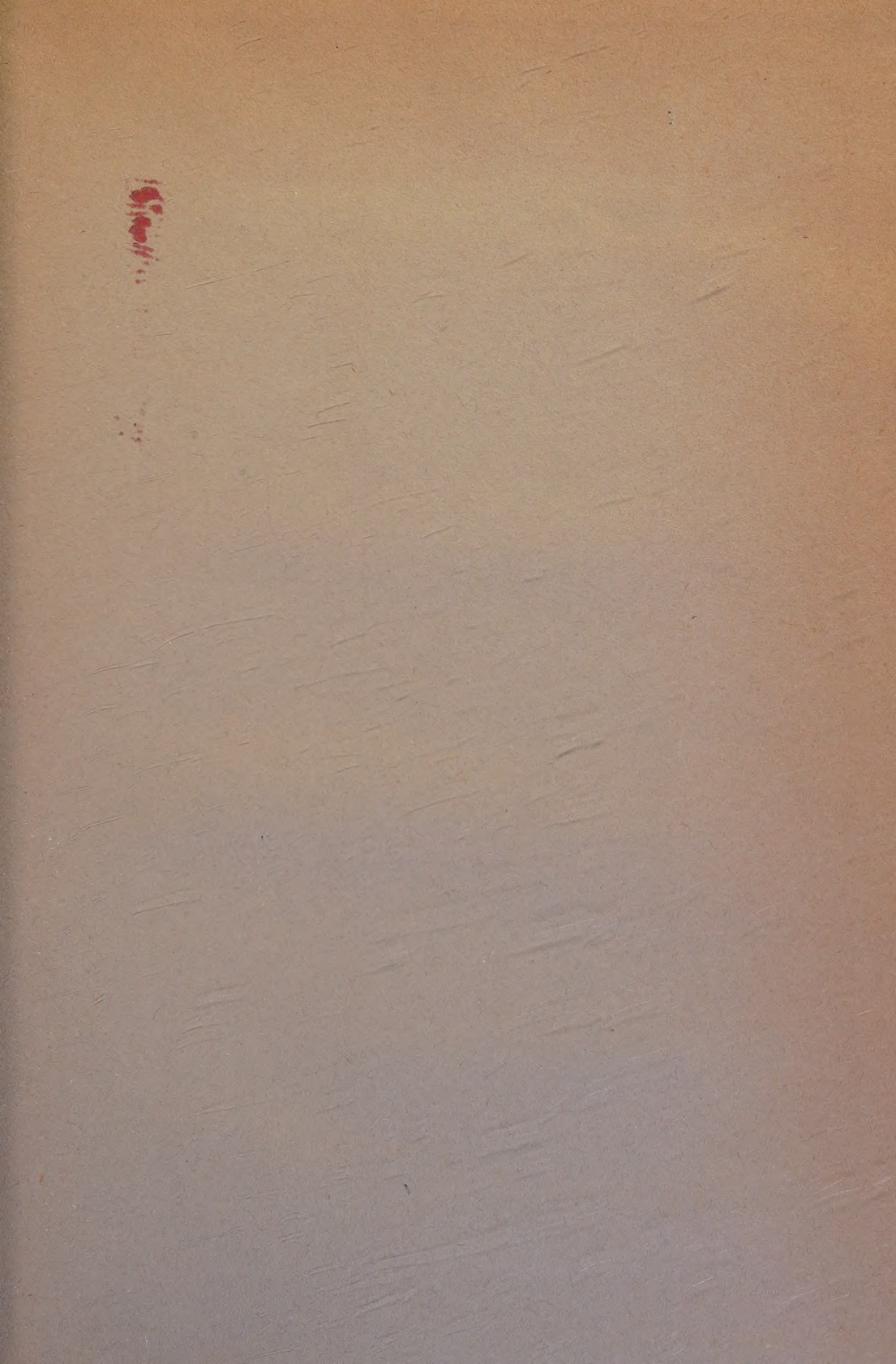
Dat het nog niet dadelijk gelukte de geheele modernistische beweging te smoren, blijkt wel uit een besluit van de Congregatie van den Index van 13 Juni 1911. Daarin werden een aantal boeken verboden, die nog na de verschijning der encyklië „Pascendi” en althans ten deele na de uitvaardiging van den Modernisteneed verschenen waren ³⁾.

Nog klaagde Pius X in eene „Allocutie” van 27 Nov. 1911 over de „vijandige macht, die de Christelijke zeden en instellingen ondermijnt en daardoor de menschen en de staten ten verderve voert; de modernistische pest, die onder den dekmantel der wetenschap listig voortsliuift, het gif van het naturalisme in de zielen insijpelen doet en de gemoederen doet bevriezen” ⁴⁾.

Is het Modernisme dus nog niet dood?

¹⁾ Pius X Antonio Josepho Gruscha, 7 Jan. 1911, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. III, Vol. III, p. 20 seq. ²⁾ Pius X Carolo archiepiscopo Firmano aliisque Picenae regionis episcopis, 20 Febr. 1911, in de genoemde *Acta*, Ann. II, Vol. II, p. 132 seq. ³⁾ De titels luiden: *Der Modernisteneid. Ein Appel an deutsche Priester von Clericus Germanicus*, Augsb. 1910; Dr. W. Koch und Dr. O. Wecker, *Religiös-wissenschaftliche Vorträge, Dritte Reihe: Katholizismus und Christentum*, I. u. Aufl., Rottenburg, 1910; Auguste Humbert, *Les origines de la Théologie moderne — I. La Renaissance de l'antiquité chrétienne* (1450–1521), Paris, 1910; Ottokár Prohászka, *Az intellektualismus túlhaitásai*, Budapest, 1910. — *Több békeséget* (in *Egyházi Közlöny*, Dec. 23. 1910). *Modern Katholizismus*, Budapest, 1907. ⁴⁾ Pius X, *Allocutio habita in consistorio*, in de *Acta Apostolicae sedis*, Ann. III, Vol. III, p. 587.





BX 1396 .P557 1921
Pijper, F. 1859-1926.
Het modernisme en andere
stroomingen in de

WITHDRAWN

9

100



